NOUVELLE SÉRIE
TREIZIÈME ANNÉE

Nos 1 ET 2
JANVIER ET AVRIL 1916

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

	Pages
E. Levesque — Quelques procédés littéraires de saint Matthieu.	5
Mgr Batiffol. — Une prétendue anaphore apostolique	23
R. P. J.-B. Frey. — Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ.	33
H. Jeannotte. — Le texte du psautier de saint Hilaire de Poitiers. . .	61
R. P. Lagrange. — Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains (*fin*)	90
Mélanges. — Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs, Étienne Michon (*fin*). — A proposito di semitismi nel N. T., G. Bonaccorsi. — Oracula hellenica, Mgr Batiffol. — Le Commentaire de saint Jérôme sur Isaïe, R. P. Abel. — La Vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec, R. P. Lagrange. — Le Nouveau Testament et les découvertes modernes, E. Jacquier	121
Recensions.	250
Bulletin.	273

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
PIAZZA CAPRANICA, 102

AVIS IMPORTANT. — Nous prions MM. les abonnés qui n'ont pas encore renouvelé leur abonnement pour l'année 1916, de vouloir bien nous en faire parvenir le montant en mandat sur la poste adressé à M. J. Gabalda, 90, rue Bonaparte, à Paris.

Pour ceux de nos souscripteurs qui préféreront un recouvrement par la poste, il leur sera présenté, à leurs frais, *à partir du 20 mai ;* le montant sera, pour la France, 12 fr. 75.

L'année 1916 sera complétée par un second *numéro double* qui paraîtra en Octobre.

On peut s'abonner sans frais à la *Revue biblique* au moyen du mandat d'abonnement au nom de la librairie VICTOR LECOFFRE, J. GABALDA, éditeur, 90, rue Bonaparte, Paris, dans tous les bureaux de poste de France.

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages environ.

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France . . . . **12 fr.** / Pour l'Étranger . . . . **14 fr.**

***Prix du numéro :* 3 fr. 50.**

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier.

Le prix de chaque année écoulée est de 14 francs

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés pour cette année à M. Gabalda, éditeur de la Revue, 90, rue Bonaparte, Paris.

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

ÉTUDES BIBLIQUES

Études sur les Religions sémitiques, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Deuxième édition, revue et augmentée.* 1 vol. in-8° raisin de XVI-527 pages, avec une reproduction de la stèle triomphale de Naram-Sin..... 10 fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Messianisme chez les Juifs (150 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ), par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de VIII-349 pages..... 10 fr. »

Canaan, d'après l'exploration récente, par le P. HUGUES VINCENT, des Frères Prêcheurs, professeur d'archéologie biblique à Saint-Étienne de Jérusalem. *Deuxième mille.* 1 vol. in-8° raisin de XII-495 pages, orné de 310 gravures et 11 planches hors texte, dont une en chromotypographie..... 15 fr. »

Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, transcription, traduction, commentaire, par le R. P. DHORME, des Frères Prêcheurs, professeur d'assyrien à Saint-Étienne de Jérusalem. 1 vol. in-8° raisin de XXXVII-406 pages..... 12 fr. »

Coutumes des Arabes au pays de Moab, par le R. P. JAUSSEN, des Frères Prêcheurs, professeur d'arabe à Saint-Étienne de Jérusalem, avec préface par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de IX-448 pages, avec gravures et planches hors texte..... 15 fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Livre des Juges, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de XLVIII-338 pages..... 7 fr. 50

Les Livres de Samuel, traduction et commentaire par le R. P. PAUL DHORME, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de X-448 pages..... 12 fr. »

L'Ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire, par E. PODECHARD, professeur à la Faculté de théologie de Lyon. 1 vol. in-8° raisin de XVII-499 pages..... 12 fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Livre d'Isaïe, traduction critique, notes et commentaire par le R. P. ALBERT CONDAMIN, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° raisin de XX-400 pages..... 8 fr. »

Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés par M. A. VAN HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain. 1 fort vol. in-8° raisin de XVII-759 pages..... 20 fr. »

Évangile selon saint Marc, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. 1 fort vol. in-8° raisin de CLI-456 pages..... 15 fr. »

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. CALMES. 1 vol. in-8° raisin. (*Epuisé.*)

Introduction aux Paraboles Evangéliques, par le P. D. BUZY, des Prêtres du S.-C. de Jésus (de Bétharram), docteur ès sciences bibliques. 1 fort vol. in-12 de XXIII-476 pages..... 4 fr. »

L'Épître aux Romains, introduction, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de LXXII-395 pages..... 12 fr. »

REVUE BIBLIQUE

Typographie Firmin-Didot et C^ie^. — Paris.

NOUVELLE SÉRIE TREIZIÈME ANNÉE TOME XIII

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 90
—
1916

QUELQUES PROCÉDÉS LITTÉRAIRES DE SAINT MATTHIEU

On connaît le but du premier évangéliste : montrer que Jésus est bien le Messie annoncé par les prophètes, qu'il a fondé le royaume promis au vrai Israël, et que, s'il n'a pas été reconnu par la majeure partie de la nation et par ses chefs, c'est qu'obstinément renfermés dans leurs préjugés et leur infidélité aux avances divines, ils se sont exclus eux-mêmes de ce royaume, en laissant la place aux Gentils empressés d'y entrer. Pour développer cette thèse, et dans le milieu même où s'étaient passés les événements, il n'était pas besoin d'insister sur le détail des faits et sur leur enchaînement réel, ni de les replacer exactement dans les temps et les lieux de leur accomplissement. La plupart des premiers auditeurs de la parole apostolique, à Jérusalem et dans la Palestine, n'avaient-ils pas été témoins de ces faits qui avaient eu un tel retentissement par tout le pays? Dans un tel milieu, il importait davantage pour un évangile, écho fidèle de la première prédication, de présenter de préférence les enseignements du Maître, et, afin d'en mieux faire saisir la portée, de les réunir sous certaines idées principales, sans trop se préoccuper des circonstances particulières de toutes les paroles.

Cette absence de préoccupation vraiment historique se révèle au premier abord dans les grands discours et dans le groupement des faits miraculeux. Voyez les cinq grands discours qui forment comme cinq chapitres de la doctrine sur le royaume de Dieu : L'esprit du nouveau royaume et sa justice (ch. v-vii), l'apostolat du nouveau royaume (ch. x), la description du royaume lui-même dans ses origines, ses conditions et ses progrès (ch. xiii), les relations des membres du nouveau royaume (ch. xviii), enfin la consommation du royaume et la fin de toutes choses (ch. xxiv-xxv). Chacun de ces discours, qui se terminent par une formule semblable de transition avec la suite de l'évangile, est construit d'après une même méthode. A un fond principal qui forme l'essentiel du discours et se rapporte à une situation

déterminée, sont ajoutés d'autres matériaux tirés d'enseignements du Maître, donnés en des temps et des lieux différents, mais se laissant plus ou moins étroitement rattacher par l'analogie des idées. Ainsi dans le sermon sur la Montagne, l'évangéliste prétend bien donner un vrai discours de Jésus-Christ prononcé en Galilée, discours dans lequel la justice intérieure et spirituelle du nouveau royaume est mise en opposition avec la justice extérieure et légale des pharisiens. Mais à l'organisme primitif de ce discours il ajoute beaucoup d'éléments étrangers, auxquels saint Luc, plus historien, assigne dans la vie de Jésus-Christ une place différente, dans un contexte qui explique mieux le sens précis des paroles. Le premier évangéliste fait entrer dans le discours ces additions, sans indiquer qu'il les donne comme telles; mais le caractère morcelé de certains passages, leur lien assez lâche avec le fond du discours et surtout la comparaison avec saint Luc, nous font apparaître le procédé littéraire de l'auteur. Tout en donnant comme authentiques les paroles qu'il met dans la bouche du Sauveur, il ne prétend point que toutes ont été dites dans cette circonstance particulière : plusieurs ne viennent qu'à titre de complément, d'explication ou de développement des premières.

Il groupe les faits comme les paroles : Ainsi les dix miracles, mentionnés par saint Matthieu après le sermon sur la Montagne dans ses chapitres VIII et IX, sont réunis dans un dessein tout autre que la suite chronologique des événements. Le récit de saint Luc nous montre que cet ordre eût exigé la répartition de ces miracles à des époques très diverses de la vie de Notre-Seigneur. D'ailleurs saint Matthieu n'a pas rattaché ces faits entre eux par des transitions ayant une valeur de précision historique (1). On ne le voit pas non plus s'arrêter d'ordinaire au détail des événements comme saint Marc ou saint Luc : il se hâte d'arriver, ou à la parole de Jésus comme à la chose essentielle qui dévoile le sens du fait, ou à la prophétie qui rattache le fait cité à l'idée principale de son évangile. Avec de telles préoccupations la peinture détaillée des événements, leur place historique dans la suite de la vie n'ont évidemment qu'une importance secondaire.

Ces considérations générales sur la méthode didactique, particulière à notre auteur, expliquent quelques procédés particuliers que

(1) Les formules vagues comme *en ce temps-là*, *alors*, *voici que*, etc. sont plutôt comme un écho de la prédication apostolique primitive, dans laquelle on commençait les récits en reportant la pensée des auditeurs à l'époque générale de la vie publique de Jésus-Christ.

nous rencontrons dans la composition de son évangile, et sur lesquels nous voudrions nous arrêter.

C'est d'abord le pluriel mis volontiers à la place du singulier, pluriel d'indétermination ou pluriel de catégorie. C'est aussi une sorte de condensation de plusieurs faits ou des détails d'un même fait, telle que leur ordre ou développement réel est négligé au profit d'un enseignement à mettre plus en relief. Quelquefois ces deux procédés sont unis ensemble. Voici quelques exemples.

Il est certain qu'en bien des cas le pluriel a quelque chose de plus indéterminé que le singulier. Comparez, par exemple, dans le récit de la première tentation, la formule de saint Matthieu à celle de saint Luc. D'après le premier évangéliste (IV, 3), le tentateur s'adresse ainsi à Jésus-Christ : *Dis que ces pierres deviennent pains.* L'expression de saint Luc (IV, 8) est certainement plus précise et plus pittoresque : *Dis à cette pierre qu'elle devienne pain.*

De même dans les conseils sur la prière : « Si vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père céleste donnera-t-il à ceux qui le prient de bonnes choses, ἀγαθά? » (Matth., VII, 11). L'expression est générale et assez vague. Celle de saint Luc : « une bonne disposition, un esprit droit et saint, πνεῦμα ἅγιον », est plus particulière et s'harmonise mieux avec la portée élevée de l'oraison dominicale, qui est le point de départ de ces développements sur la prière.

Après le récit d'un éclatant miracle, saint Matthieu (IX, 8) fait cette remarque : « Les foules glorifiaient Dieu qui a donné une telle puissance aux hommes » : il n'a cependant en vue, dans le cas présent, que la puissance donnée à Jésus, au Fils de l'homme.

C'est avec la même indétermination qu'il dit après la mort d'Hérode (II, 20) : « Ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts. » Il ne s'agit évidemment que de la mort d'Hérode seul.

Un autre exemple du pluriel mis pour le singulier se rencontre probablement dans le récit du festin de Béthanie (XXVI, 8). En voyant une femme répandre des parfums de grand prix sur la tête de Jésus, « les disciples dirent avec indignation : A quoi bon cette perte? On aurait pu vendre ce parfum très cher et en donner le prix aux pauvres (1) ». Saint Jean, qui nous rapporte le même fait (XII, 5), met dans la bouche de Judas cette réflexion : « Pourquoi n'a-t-on pas vendu

(1) Le récit du second évangéliste (XIV, 4) est à peu de choses près identique. Cependant au lieu de la formule générale πολλοῦ, « très cher », pour le prix du parfum, il donne une appréciation précise : trois cents deniers.

ce parfum trois cents deniers pour les donner aux pauvres? » Et reconnaissant le vrai motif de son apparent souci des indigents, il ajoute : « Il dit cela, non par souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur et qu'ayant la bourse, il dérobait ce qu'on y mettait. » Dans ce récit le quatrième évangéliste est beaucoup plus précis que le premier : il désigne le nom de la femme, Marie; le prix du parfum, trois cents deniers; l'auteur de la réflexion intéressée, Judas, le disciple habitué à compter, qui, d'un simple coup d'œil, a su apprécier la valeur du parfum. En regard, saint Matthieu paraît bien imprécis; il se contente de formules générales.

Pour concilier les deux récits, nombre de commentateurs ont pensé que Judas ayant exprimé à ses voisins de table le mécontentement que lui causait la profusion faite sous ses yeux, plusieurs autres disciples auraient fait écho à sa plainte. Saint Jean mentionnerait spécialement Judas comme étant l'instigateur de ces murmures, et saint Matthieu comprendrait, sous le terme général *les disciples,* et celui qui prit la parole, Judas, et ceux qui conçurent en eux-mêmes du mécontentement de cette profusion, et le manifestèrent plus ou moins par leur attitude. Ce qui retient ces commentateurs et les empêche de voir dans ce pluriel une simple généralisation selon les habitudes de saint Matthieu, c'est l'expression parallèle de saint Marc (XIV, 4) : « Quelques-uns de ceux qui étaient là en témoignaient leur mécontentement. » Mais τινές ne veut pas dire ici *quelques-uns* en opposition avec *un seul;* il a le sens indéterminé de *certains.* C'est un pluriel de généralisation, aussi bien que l'expression, *les disciples,* de saint Matthieu.

D'ailleurs ce qui porte à croire que, sous ce terme général, le premier évangéliste (écho, comme le second, de la première prédication) a en vue Judas, c'est la place qu'il donne dans son récit au festin de Béthanie. Cette place n'est point chronologique. Le fait devrait venir six jours avant la Pâque, comme dans saint Jean. Il est intercalé entre la réunion du sanhédrin, où l'on cherche les moyens de se saisir de Jésus, réunion qui eut lieu deux jours avant la Pâque, et la proposition que vient faire Judas aux princes des prêtres de leur livrer celui dont ils désiraient tant se débarrasser. En mettant le repas de Béthanie aussitôt avant le récit de la trahison, le premier évangéliste voit une connexion morale entre les deux incidents. L'un fut l'occasion de l'autre : l'indignation de cette âme avare en face de la prodigalité de Marie et la réprimande du Maître décident enfin Judas à se séparer de Jésus et à se ranger parmi ses ennemis.

C'est aussi comme un pluriel de catégorie qu'on doit interpréter

l'expression dont se sert saint Matthieu dans le récit de la passion, ch. XXVII, 44. Après avoir montré, autour de la Croix, les passants qui injuriaient Jésus, les princes des prêtres et les anciens du peuple qui le raillaient, il ajoute : « Les brigands qui étaient en croix avec lui l'insultaient de la même manière. » Dans le récit plus détaillé de saint Luc (XXIII, 39), il n'y a pas deux malfaiteurs à insulter, mais un seul. « Or, l'un des malfaiteurs pendus à la croix l'injuriait disant : N'es-tu pas le Christ? Sauve-toi toi-même et sauve-nous! Mais l'autre le reprenait en ces termes : Ne crains-tu pas Dieu, toi non plus, condamné que tu es au même supplice? Pour nous, c'est justice; car nous recevons ce qu'ont mérité nos crimes. Mais lui, il n'a rien fait de mal. » Et il dit à Jésus : « Seigneur, souviens-toi de moi quand tu seras parvenu dans ton royaume. » Jésus lui répondit : « Je te le dis, en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. »

Faut-il admettre avec saint Matthieu que les deux larrons ont blasphémé, ou dire avec saint Luc que ce fut le fait d'un seul? Il est curieux de voir comment saint Jean Chrysostome (*Homélie sur le Paralytique*, 3,4) cherche à établir qu'il n'y a pas contradiction entre les deux évangélistes. « Écoutez, dit-il à ses auditeurs, et suivez-moi avec l'attention la plus sérieuse; la question présente n'est pas une question futile, c'est une question qui vous servira beaucoup contre les Grecs, les Juifs et un grand nombre d'hérétiques, lorsque nous aurons donné la solution véritable. On reproche de tous côtés aux évangélistes des divergences et des contradictions. Il n'en est assurément rien; loin de là... On pourrait trouver dans les évangiles plusieurs faits qui soulèvent au premier aspect une accusation de contradiction et qui pourtant ne sont en aucune façon contradictoires... Autre chose est de varier, autre chose est de se contredire; la première de ces choses n'engendre ni lutte, ni discorde. »

Saint Jean Chrysostome admet donc, en principe qu'il n'y a pas de contradiction véritable entre les évangélistes, qu'il ne saurait y en avoir. En cela il s'accorde pleinement avec saint Augustin et tous les Pères, pour qui l'inspiration de l'Écriture est incompatible avec l'erreur.

Mais, admis ce principe incontestable, autre chose est le moyen employé pour écarter le reproche de contradiction : il est plus ou moins heureux. On peut en montrer l'insuffisance, sans pour cela ébranler le principe. Nous voyons d'ailleurs que les Pères qui admettent tous le principe, ne s'accordent pas sur les explications destinées à écarter les objections. Il peut même se faire que certains moyens employés généralement par eux, qui pouvaient satisfaire l'apologie

de leur temps, soient reconnus maintenant impuissants en face de difficultés nouvelles. Ils cherchaient surtout à résoudre les cas particuliers, à mesure qu'ils se présentaient à eux, dans leurs homélies ou leurs commentaires. L'étude plus approfondie qui a été faite de nos jours de la nature de l'inspiration et du genre littéraire des divers livres de la Bible, permet souvent de trouver des principes de solution plus généraux et plus solides.

Voici comment, dans le cas particulier qui nous occupe, le grand orateur cherche à montrer que le fait, raconté diversement par saint Matthieu et par saint Luc, n'est pas raconté contradictoirement. « Un évangéliste dit que les deux larrons blasphémaient; un autre que l'un d'entre eux blâmait avec énergie son compagnon. En cela rien de contradictoire. Et pourquoi? Parce que tous deux au commencement se conduisirent d'une manière indigne. Mais ensuite quand les prodiges eurent éclaté, que la terre eut tremblé, que les rochers se furent fendus, le soleil obscurci, l'un des brigands changea de sentiment et revenant à une conduite plus sage, il reconnut l'innocence du crucifié et confessa sa royauté. Afin que vous n'aperceviez pas en cette confession l'effet d'une sorte de nécessité et d'une violence s'exerçant sur l'âme du larron, et que vous n'éprouviez en cet endroit aucun embarras, on vous le montre conservant d'abord sur la croix sa perversité première, preuve manifeste de la sincérité et de la spontanéité de sa conversion et de l'intervention de la grâce divine, à laquelle il fut redevable de ce retour au bien. »

Saint Jean Chrysostome est un orateur. Rapprochant par la pensée l'attitude des larrons à la Croix et les prodiges qui s'accomplirent au moment de la mort de Jésus, il trouve dans la terre qui tremble et les rochers qui se fendent un motif capable d'ébranler les âmes les plus endurcies, d'arrêter les blasphèmes sur les lèvres d'un des larrons en les remplaçant par des paroles de repentir et de confiance. Mais, emporté par le mouvement de son éloquence, il n'a pas réfléchi que ces phénomènes sont postérieurs au dernier soupir de Jésus-Christ et par conséquent à la conversion du larron. Si les ténèbres ont commencé à s'étendre et à envelopper le Calvaire dès la sixième heure, les autres prodiges sont indiqués par saint Matthieu séparément et placés aussitôt après la mort de Jésus. Puis, l'attitude du bon larron, telle que la présente saint Luc, et les paroles qu'il prononce, ne s'harmonisent guère avec le passage subit du blasphème à la prière confiante. Dans une telle hypothèse, il n'aurait pu dire simplement à son compagnon d'infortune : « Pourquoi blasphèmes-tu? » si lui-même quelques minutes auparavant s'était rendu coupable des mêmes blas-

phèmes. En faisant des reproches à l'autre larron, il ne s'accuse en aucune façon d'avoir lui-même injurié Jésus. Son langage suppose donc une tout autre attitude dans les moments qui ont précédé sa prière. Sans doute lorsqu'il fut associé au supplice de Jésus, qu'il le vit souffrir et l'entendit parler, il dut sentir son âme profondément remuée et entrevoir quelque chose de surhumain dans cette patience inaltérable. Ce brigand pouvait être un violent, un passionné; mais, après des années de crimes, il gardait encore une certaine droiture qui lui permettait de se laisser toucher et gagner par la vérité.

Combien l'explication de saint Augustin n'est-elle pas plus naturelle et plus profonde que l'expédient proposé par saint Jean Chrysostome? Il la donne, non dans un discours, mais dans un livre composé *ex professo* pour expliquer les contradictions apparentes des Évangiles, dans le *De consensu evangelistarum*, l. III, c. XVI. Voici comment il s'exprime : « Saint Matthieu (1) dit : Les voleurs qui étaient crucifiés avec lui, le blasphémaient. Comment se peut-il que saint Luc nous dise qu'un seul des deux blasphémait et que l'autre gardait le silence, et crut en lui? Ne devons-nous pas croire que saint Matthieu, *dans le but d'abréger le récit,* emploie le pluriel pour le singulier?... Quoi de plus ordinaire par exemple que d'entendre dire à quelqu'un : Les paysans m'insultent, quand il n'y en a qu'un pour l'insulter? L'usage a permis d'employer la forme plurielle, quoiqu'un seul ait commis ce crime. »

En effet saint Matthieu groupe par catégories ceux qui insultent à la Croix : le peuple qui passait, les sanhédrites, les voleurs crucifiés. Il ne prétend pas que *tous* dans la populace, que *tous* parmi les membres du sanhédrin insultaient le Sauveur mourant; il en est de même pour les voleurs. Selon son habitude le premier évangéliste va au plus court et, dans le dessein de rappeler seulement les injures subies par Jésus dans son dernier supplice, il passe rapidement en revue et d'une façon générale les catégories d'insulteurs. Saint Luc, qui entre en plus de détails et précise les faits, nous montre comment en réalité les choses se sont passées. Le genre de composition de saint Matthieu, ses procédés littéraires habituels fournissent donc encore la solution de la difficulté.

La constatation du même procédé nous donne également la solution de la divergence des récits de saint Matthieu (VIII, 5-13) et de saint Luc (VII, 1-10), dans le fait de la guérison du serviteur d'un

(1) Saint Marc parle ici comme saint Matthieu : son récit dépend étroitement de la même prédication populaire primitive.

officier à Capharnaüm. Le premier évangéliste va au plus court : il supprime les deux messages envoyés par le centurion, et met dans la bouche de ce dernier ce que le troisième évangéliste fait dire par les anciens de la cité et par les amis de cet officier.

Pour expliquer cette contradiction, saint Chrysostome (*Homélie* XXVI *sur S. Matthieu*) essaie de trouver un certain accord, plutôt matériel, entre les deux récits. « Que Matthieu, dit-il, mette ce langage dans la bouche du centurion même, au lieu de faire parler des messagers, c'est sans importance; on veut savoir si l'un et l'autre évangélistes attestent la bonne volonté de cet homme et la rectitude de son jugement sur le Christ. Rien n'empêche, après cela, qu'il ne soit venu lui-même tenir le langage qu'il avait tenu par ses amis. S. Luc n'a pas dit l'une de ces choses et saint Matthieu l'autre; ce n'est pas qu'il y ait désaccord dans leurs narrations, c'est au contraire qu'ils se complètent mutuellement. »

Il y a bien cependant quelque difficulté à ajouter le récit de saint Matthieu à la suite de celui de saint Luc, et à faire répéter exactement par le centurion lui-même ce que ses amis ont déjà dit à Jésus de sa part.

Saint Augustin est plus dans le vrai quand il reconnaît là une figure de langage employée par S. Matthieu *pour abréger*. « Si la chose a eu lieu de la sorte (comme le rapporte S. Luc), où est la vérité dans ces mots de S. Matthieu : *Un centurion s'approcha de lui,* puisqu'il ne vint pas lui-même le trouver, mais lui envoya ses amis? Ne faut-il pas qu'une observation attentive nous fasse comprendre que S. Matthieu a employé ici une figure de langage assez habituelle?... Nous disons ordinairement qu'on est parvenu près de quelqu'un, bien qu'on ne le voie pas soi-même, quand on arrive par l'intermédiaire d'un ami près de quelqu'un dont on recherche la faveur... Le centurion s'étant donc approché du Seigneur par l'intermédiaire des anciens, saint Matthieu a pu dire *pour abréger : Un centurion s'approcha de lui.* C'est une façon de parler que tout le monde est capable d'entendre... Quant à saint Luc, s'il a expliqué comment tout s'est passé, c'est pour nous faire comprendre dans quel sens saint Matthieu, également infaillible, a dit que le centurion s'était approché de Jésus. »

Remarquons-le d'ailleurs (1), saint Matthieu, qui, selon ses habitudes, abrège ainsi le récit du fait, allonge d'autre part les paroles prononcées par le Christ en cette circonstance. Il fait dire au Sau-

(1) Les Pères, ou les commentateurs anciens qui suivent l'opinion de saint Augustin, sont plus nombreux que les partisans du sentiment de saint Chrysostome.

veur, qui vient de célébrer la foi du centurion (foi si grande qu'il n'en a pas trouvé de semblable en Israël), ces autres paroles (VIII, 11-12) : « Aussi, je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et auront place au festin, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux. Mais les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Or ces deux versets sont placés par saint Luc dans une autre circonstance, à une époque plus avancée de la vie de Jésus-Christ, et dans un contexte qui les explique d'une manière beaucoup plus satisfaisante (Luc, XIII, 28, 29). C'est au cours d'un voyage à Jérusalem, que ne rapporte pas saint Matthieu, dans un moment où il était question du rejet d'Israël et de l'entrée des païens dans le royaume. Conformément à son habitude, saint Matthieu, ne voulant pas raconter ce fait de la vie de Jésus, en détache les paroles pour les rattacher au récit de la guérison du serviteur du centurion. Le parallèle entre la foi de ce païen et la foi d'Israël lui offre, grâce à une certaine analogie d'idée, l'occasion d'y placer l'annonce du rejet d'Israël et de l'entrée des païens dans le royaume. Cette transposition n'a rien que de conforme au plan de saint Matthieu et à ses procédés ordinaires : abréger les faits, compléter les paroles dites dans une circonstance particulière par d'autres tirées d'ailleurs.

Nous trouvons dans le récit de la résurrection un exemple plus remarquable encore du pluriel pour le singulier, et du raccourci des faits. Ces procédés habituels de S. Matthieu nous permettent de considérer son récit de l'apparition de Jésus aux saintes femmes comme n'étant pas différent de l'apparition à Madeleine racontée par S. Jean.

Au matin du premier jour de la semaine, les saintes femmes se rendent au sépulcre. Saint Matthieu se contente de nommer deux d'entre elles, bien qu'il soit assez naturel d'y voir une partie des saintes femmes, venues de Galilée, qui avaient assisté à la mort du Christ sur la croix et avaient fait précipitamment le vendredi soir les premiers préparatifs de l'embaumement. D'ailleurs, saint Marc et saint Luc en nomment quelques autres. Elles trouvent le tombeau vide et voient des anges leur annonçant que le Christ est ressuscité et qu'il donne rendez-vous en Galilée à ses disciples et au petit troupeau de fidèles dispersé par la tempête, ainsi qu'il l'avait prédit avant sa mort. Les femmes sortent du sépulcre, l'âme partagée entre la crainte et la joie, la crainte produite et par une apparition céleste et par la perspective du ressentiment des Juifs à la nouvelle du tombeau trouvé vide ; mais d'autre part la joie, joie inespérée de savoir

Jésus ressuscité. Elles courent annoncer la nouvelle aux disciples réunis. L'évangéliste ne nous dit pas expressément qu'elles aient accompli leur message : la réunion des disciples en Galilée, racontée plus loin, le suppose. D'ailleurs, pendant qu'elles sont encore en route, saint Matthieu (XXVIII, 8-10) nous les représente favorisées d'une apparition du Christ lui-même. « Et voici que Jésus vint au-devant d'elles en disant : Je vous salue. Elles s'avancèrent et lui tinrent les pieds embrassés et elles l'adorèrent. Alors Jésus leurdit : Ne craignez point; allez annoncer à mes frères de partir en Galilée; c'est là qu'ils me verront. »

En comparant ce récit avec celui de saint Jean on remarque la coïncidence de tous les détails. Seulement il a perdu une partie de son relief et pris une forme plus générale.

Dans saint Matth., : Jésus aborde les saintes femmes en les saluant. Dans saint Jean, Jésus salue Marie en l'appelant par son nom.

Dans S. Matth., Les saintes femmes ἐκράτησαν, saisirent les pieds de Jésus, les tinrent embrassés. Dans S. Jean, Jésus, comme s'il invitait Madeleine, tenant ses pieds embrassés, à cesser de le retenir, lui dit : μή μου ἅπτου, ne me touche pas ou plutôt *noli adhærere, amplecti* (*pedes*), cesse de me tenir (1).

Dans saint Matth., Le Christ dit aux femmes : « Allez et dites à mes frères », et dans saint Jean : Va vers mes frères et dis-leur.

Ce sont donc les mêmes traits de part et d'autre. Mais saint Jean reproduit la scène dans toute sa netteté et fraîcheur primitive, tandis que le récit de saint Matthieu est comme un sommaire de cette même apparition : les contours particuliers se sont un peu effacés dans la prédication traditionnelle pour ne conserver que les lignes générales, une simple esquisse, suffisante au but de son évangile.

Cette manière de raconter en traits généraux et ce procédé qui consiste à appliquer à une catégorie, les saintes femmes, ce qui ne convient qu'à une seule d'entre elles, est bien dans les habitudes du premier évangéliste.

Si l'on se refuse à admettre cette identification, on est amené nécessairement à supposer deux apparitions à Madeleine : l'apparition à Madeleine seule, que raconte saint Jean, et l'apparition en compagnie des autres saintes femmes, d'après le récit de saint Matthieu. Car le

(1) Selon la coutume orientale, les saintes femmes sont représentées prosternées devant Jésus et tenant ses pieds embrassés. Cf. IV Reg., IV, 27. Saint Jean suppose la même attitude chez Madeleine; tenant les pieds du divin Maître embrassés, elle cherche à le retenir. Μὴ ἅπτειν, ce n'est pas seulement s'abstenir de mettre la main sur une chose, mais aussi retirer la main qui a déjà saisi.

premier évangéliste fait aller au tombeau Madeleine avec les autres femmes : ce sont elles ensemble, ou nommément Madeleine et Marie, qui reçoivent le message de l'ange; ce sont elles également que le Christ rencontre à leur retour du sépulcre. Matthieu ne suppose pas que Madeleine se soit séparée de Marie.

De plus, la concorde des quatre évangiles sur la résurrection se heurte à de très graves difficultés, dans la supposition d'une apparition aux saintes femmes distincte de celle dont Madeleine fut favorisée. Elle est au contraire singulièrement facilitée par l'identification des deux récits de saint Matthieu et de saint Jean. Si les saintes femmes dans leur retour du sépulcre ont vu non seulement les anges, mais le Christ lui-même, elles ont dû, en rejoignant le groupe des disciples, ne pas leur porter simplement l'avertissement des messagers célestes, mais leur dire qu'elles avaient vu Jésus lui-même ressuscité. Or, d'après le récit des deux voyageurs d'Emmaüs, elles n'ont parlé aux disciples que d'apparition d'anges. On a voulu, sans raison et contrairement au texte, les faire venir d'abord à Jérusalem, après l'apparition des anges, pour avertir les apôtres, et ensuite les faire retourner au tombeau, où se placerait alors la vision du Christ ressuscité. Mais le texte de saint Matthieu, qu'on veut dans cette hypothèse prendre à la lettre, s'y oppose : car c'est pendant que les saintes femmes sont en route pour porter aux disciples le message des anges, que Jésus serait venu au-devant d'elles.

L'identification du récit général de saint Matthieu avec la narration si vivante de saint Jean une fois admise, la concorde des Évangiles dans cette première partie des récits sur la résurrection est singulièrement facilitée. Les saintes femmes, dès l'aube du premier jour de la semaine, s'empressent d'aller au tombeau pour compléter l'embaumement et rendre les derniers devoirs au Maître bien-aimé. En arrivant, elles constatent que la lourde pierre qui fermait le sépulcre a été roulée, que l'entrée est libre et que le corps du Christ n'est plus là. Madeleine, tout émue, croyant à un enlèvement, quitte précipitamment ses compagnes et court avertir Pierre et Jean, qui ne devaient pas alors se trouver avec les autres apôtres. Ces derniers, qui avaient fui dès l'arrestation de Jésus dans le jardin de Gethsémani, s'étaient cachés ensemble dans une maison de Jérusalem, celle où le Christ les trouvera réunis au soir de la résurrection, celle sans doute où s'était célébrée la dernière cène. Mais Pierre, honteux de son reniement et de sa lâcheté, s'était retiré dans la solitude, loin de tous les regards, pleurant amèrement sa faute. Il pouvait s'être caché dans quelque maison connue de Jean, où celui-ci l'avait

retrouvé après son retour du Calvaire. Saint Luc (XXIII, 34) constate que Pierre n'était pas avec les autres disciples, quand Jésus ressuscité lui apparut. Mais Pierre et Jean étaient tous les deux ensemble, lorsque Madeleine vint leur annoncer ce qu'elle avait constaté au sépulcre.

De leur côté, les saintes femmes, restées au tombeau après le départ de Madeleine, avaient reçu des anges l'annonce que le Christ était ressuscité et l'ordre d'avertir les apôtres. Précipitamment elles aussi, elles quittent le sépulcre et viennent trouver les disciples réunis et leur dire simplement, d'après le récit des voyageurs d'Emmaüs, qu'elles ont vu des anges leur annonçant la résurrection. Rien dans le message entendu par nos deux pèlerins avant leur départ, ne laisse supposer que les saintes femmes auraient vu elles-mêmes le Christ.

Pendant qu'elles couraient porter aux disciples, réunis dans le cénacle, le message angélique, Pierre et Jean, avertis de leur côté par Madeleine, s'étaient empressés de venir constater ce qu'elle leur avait annoncé. Ils entrèrent dans le sépulcre, se rendirent compte que le tombeau vide n'avait pas été violé, et qu'il n'y avait pas eu d'enlèvement violent et précipité. La foi commença à renaître dans leur âme et ils revinrent en ville le cœur tout ému et agité de sentiments divers.

Madeleine, arrivée peu après, les laissa repartir et ne put se résoudre à quitter le tombeau qu'elle voyait vide, mais où son amour espérait, malgré tout, retrouver le Maître bien-aimé. C'est alors qu'eut lieu, pour elle seule et comme récompense de son amour, la première apparition de Jésus, racontée par saint Jean d'une manière si touchante. Réconfortée par la vue et les paroles de Jésus, elle revint elle aussi, mais plus tardivement que les autres saintes femmes, avertir les disciples que le Christ ressuscité les invitait à se réunir en Galilée.

On voit comment, dans ces premières pages des récits de la résurrection, l'accord se trouve facilité et éclairé par cette identification de l'apparition aux saintes femmes avec l'apparition à Madeleine.

Cette vue se trouve confirmée par la comparaison de la finale de saint Marc avec saint Matthieu. Le second évangéliste (Marc, XVI, 1-8) commence son récit d'une façon, à peu de choses près, semblable au premier (Matth., XXVIII, 1-8). Dans les deux récits, les saintes femmes ont au tombeau une vision d'anges qui leur donnent le même ordre. Elles s'en vont précipitamment pour le porter aux disciples. Leur âme est partagée entre la crainte et la joie selon saint Mat-

thieu; saint Marc n'insiste que sur la crainte. Le premier évangéliste, pas plus que le second, ne constate expressément que le message des anges a été porté aux disciples. La réunion des disciples en Galilée, racontée par saint Matthieu, le suppose seulement.

Jusqu'ici donc, saint Matthieu (XXVIII, 1-8) et saint Marc (XVI, 1-8) se rencontrent. Mais au moment de poursuivre son récit selon le même plan (1), le second évangéliste paraît avoir eu une certaine hésitation. S'il s'inspire d'une même prédication orale ou d'une même source, après l'apparition des anges aux saintes femmes, il devrait placer l'apparition de Jésus aux mêmes saintes femmes. Mais, comme s'il eût été retenu par le scrupule de sa précision habituelle, il lui répugne d'attribuer aux saintes femmes en général ce qui ne convient qu'à une seule. Aussi place-t-il ici la simple mention de l'apparition de Jésus à Madeleine, dont saint Jean nous donne le récit détaillé.

Il semble du reste ne rappeler cette apparition que pour constater l'incrédulité des disciples en face des affirmations de Madeleine. Même constatation après l'allusion faite par lui à l'apparition de Jésus aux pèlerins d'Emmaüs. De même, il ne semble mentionner l'apparition aux onze, au moment du repas, le soir de la résurrection, que pour placer les reproches du Christ à ses disciples sur leur incrédulité et la dureté de leur cœur.

Ces trois constatations de l'incrédulité des disciples, qu'est-ce autre chose sinon l'explication d'une remarque qui, dans le récit de saint Matthieu, a passé inaperçue? Cette remarque du premier évangéliste sur l'incrédulité des apôtres se trouve insérée dans le récit de l'apparition sur la Montagne. Les saintes femmes, comme nous l'avons vu, devaient transmettre aux disciples du Christ l'invitation faite par les anges de se rendre en Galilée. « Or les onze disciples s'en allèrent en Galilée sur la montagne que Jésus leur avait indiquée » (Matth., XXVIII, 16). Le texte poursuit ainsi : καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. Ce que la Vulgate traduit par : *et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt.* Les commentateurs traduisent d'ordinaire le grec conformément au sens de la Vulgate : « Et le voyant ils l'adorèrent, cependant quelques-uns eurent des doutes. » Mais οἱ δέ n'est pas synonyme de τινές, *quelques-uns, certains;* il signifie : *ceux-ci* (2). Il faudrait traduire : « Et (les

(1) Bien entendu, le second évangéliste en suivant son dessein n'avait pas à relever, comme le premier, ce qui concerne la garde du tombeau et la mauvaise foi des Juifs XXVIII, 2-4 et 11-15).

(2) S'il y avait οἱ μέν, οἱ δέ, il y aurait alors un partage, dans le sens de *ceux-ci, ceux-là.*

onze) le voyant l'adorèrent, mais *ceux-ci* étaient dans le doute ». Ceux-ci, c'est-à-dire les mêmes qui sont dits voyant et adorant. Mais, s'ils adorent, ils croient : ils ne sont donc pas dans le doute. C'est pour écarter cette contradiction que les traducteurs ont introduit ici l'idée d'un partage parmi ceux qui virent le Christ sur la montagne : ils représentent les uns adorant, quelques-uns, certains, restant dans le doute. Le texte grec ne saurait avoir ce sens.

Comment alors le traduire? On sait qu'il n'y a pas en hébreu de plus-que-parfait; pour le rendre on se sert du parfait. Dans le grec des Septante et dans le Nouveau Testament l'équivalent de la forme hébraïque ou araméenne est l'aoriste (1). Nous avons rencontré l'aoriste dans le verset 16, qui précède celui que nous examinons, et tout le monde le traduit par le plus-que-parfait : « Les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, que Jésus leur avait indiquée, *ubi constituerat illis Jesus.* » On ne traduit pas : à la montagne que Jésus leur montra dans le moment même (ce qui n'aurait pas de sens), mais à la montagne qu'il leur avait précédemment indiquée. Pourquoi ne pas traduire de même l'aoriste de la phrase suivante? Et le voyant, ils (les onze) l'adorèrent; ceux-ci avaient été dans le doute. C'est-à-dire ils l'adorèrent, eux qui avaient été dans le doute. Par cette simple remarque saint Matthieu ferait allusion aux différentes apparitions de Jérusalem, qui avaient eu pour but de réduire l'incrédulité ou les hésitations des apôtres. Ce n'est qu'après avoir été convaincus de sa résurrection, qu'ils pouvaient, retournant en Galilée, obéir à la parole de Jésus et réunir sur la Montagne le petit troupeau dispersé. Pour l'auteur du premier évangile aucune de ces apparitions de Jérusalem n'est l'apparition principale, celle qu'avait annoncée Jésus avant sa mort, durant laquelle devait se constituer le nouveau royaume : elles ne servaient qu'à la préparer, à la rendre possible en convainquant les apôtres de la réalité de la résurrection.

Or, les trois récits sommaires de la finale de saint Marc, que font-ils autre chose, sinon expliquer cette brève et rapide remarque du premier évangéliste? Ceci fait, le texte de saint Marc rejoint exactement celui de saint Matthieu. Les versets 18 à 20 de celui-ci sont parallèles aux versets 15 à 18 du second évangile. Ce dernier ne fait pas, il est vrai, allusion à la royauté souveraine, au nouveau royaume

(1) L'aoriste avec la signification du plus-que-parfait se présente fréquemment dans les textes. Pour ne citer que le Nouveau Testament on peut voir Luc., XIX, 15; XXIV, 1; Joan., IV, 45, 46; XI, 30; Act., I, 2, etc.

universel qu'inaugure le Messie ressuscité, comme le premier évangéliste : ce n'était pas, comme pour celui-ci, essentiel au but de son évangile. Mais la mission donnée aux disciples d'aller prêcher dans le monde entier, de faire des croyants, de les baptiser, se trouve également dans les deux évangiles. Si la finale de saint Marc insiste sur les miracles, sur les œuvres de puissance et de domination de la nature et des démons, qui doivent accompagner la prédication, c'est que cette remarque est conforme à l'idée générale du second évangile.

La finale de saint Marc semble donc ne faire que suivre, en le commentant, un récit de la résurrection semblable à celui de saint Matthieu.

Le récit de ce dernier, conforme au but de son évangile que nous avons indiqué plus haut, et à ses procédés habituels de composition, donne les faits en raccourci et veut en arriver au plus vite à la parole du Christ, essentielle à son dessein. Il se contente de dire d'une façon générale, très brièvement, que *les saintes femmes* ont vu des anges et le Christ lui-même ressuscité; qu'elles sont chargées de porter aux apôtres l'ordre de se réunir en Galilée, selon la parole du Christ avant sa passion. Les onze entourés du troupeau fidèle, réuni de nouveau, voient le Christ ressuscité qui se met à leur tête, προάγει, inaugure le nouveau royaume universel, et les envoie faire la conquête du monde. Il est donc bien le Messie attendu qui fonde le vrai royaume : avec ces deux idées qui forment le dessein de son évangile, il n'oublie pas ici, comme dans le reste de son œuvre, de montrer la mauvaise foi des juifs, qui par leur infidélité s'excluent eux-mêmes de ce royaume.

Nous trouvons dans le récit de l'institution de l'Eucharistie un autre exemple de simplification et de raccourci des faits par le premier évangéliste.

Saint Matthieu (XXVI, 20 et 26-29) s'exprime ainsi : « [20] Le soir venu, il se met à table avec les douze disciples (1). [26] Or pendant qu'ils mangeaient, Jésus prenant du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. [27] Et prenant la coupe il rendit grâce et la leur donna en disant : Buvez-en tous : [28] car ceci est mon sang, le sang de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour la multitude en rémission des péchés.

« [29] Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne,

(1) Vient ici l'allusion à celui qui devait le trahir (v. 21-25).

jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

Il suffit ici d'indiquer qu'on trouve la même disposition et, à peu de chose près, les mêmes expressions dans saint Marc : ces deux rédactions proviennent évidemment d'une même source.

Le récit de saint Luc commence par des détails omis dans les deux autres synoptiques (XXII, 14-20).

« [14] Lorsque l'heure fut venue, il se mit à table et les douze apôtres avec lui. [15] Et il leur dit : J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous avant de souffrir. [16] Car je vous dis que je ne la mangerai [plus] (1) jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. [17] Et ayant reçu une coupe, après avoir rendu grâce il dit : Prenez et distribuez-la entre vous. [18] Car je vous dis que dès maintenant je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu.

« [19] Et ayant pris un pain, après avoir rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. [20] Et de même [il prit] aussi la coupe après le souper en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, répandu pour vous. »

Les deux parties du récit de saint Luc (14-18 et 19-20) s'enchaînent très naturellement. En commençant le repas de cette dernière pâque Jésus dit à ses disciples : J'ai désiré vivement de manger *cette pâque* avec vous. Pourquoi? parce que c'est *la dernière,* avant sa pleine réalisation dans le royaume de Dieu. Et, ayant reçu une coupe de vin vers le commencement du repas, il ajouta : je n'en boirai plus

(1) Les mss. ℵ A B C, et quelques autres importants, omettent οὐκετι devant οὐ μὴ φάγω. On a dit que les copistes l'auraient inséré pour faire dire à Jésus que cette pâque qu'il mangeait avec ses disciples serait la dernière, tandis que l'expression : *je ne la mangerai pas qu'elle ne soit accomplie dans le royaume de Dieu,* indique plutôt que Jésus n'a pas alors mangé la pâque.

Il faut dire cependant que ce mot se trouve dans un bon nombre de mss. et d'excellents; aussi Tischendorf ne l'a pas omis dans son texte critique. D'ailleurs il est demandé par le sens de la phrase, sans quoi le mot γαρ n'aurait plus de signification et on ferait dire à Jésus une chose singulière : « J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir, *car* je ne la mangerai pas... Au contraire avec οὐκετι tout se suit très naturellement : « J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous avant de souffrir, car je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie »; c'est-à-dire : J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous, car c'est la dernière ici-bas. De plus l'omission de οὐκετι se comprend aussi facilement que l'addition, étant donné la ressemblance des deux finales ὅτι et οὐκέτι. Enfin le verset 16 forme une sorte de parallélisme avec le verset 19, où on lit : *Je ne boirai pas désormais jusqu'à* etc., donc je ne boirai plus après la circonstance présente. Comme nous le montrons dans notre étude, par les paroles des versets 16 et 18, le Christ ne veut pas dire autre chose que : c'est ma dernière pâque, c'est mon dernier repas. Il prend donc ce repas.

jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu. Après avoir dit : c'est ma dernière pâque, il ajoute donc ici : c'est mon dernier repas.

Cette expression, *Je ne boirai plus du fruit de la vigne*, paraît bien faire allusion à la première coupe qui circulait au début du repas selon le rituel de la pâque, pendant que l'on disait : « Béni soit le Seigneur qui a créé le fruit de la vigne ». Cette phrase rituelle, au début du repas, amenait naturellement la réflexion du Sauveur : je ne boirai plus *de ce fruit de la vigne*.

Mais cette dernière pâque, qui est son dernier repas, va être signalée par une institution nouvelle, que ses disciples devront reproduire en mémoire de lui. Vient alors (19-20) le récit de l'institution de l'Eucharistie, qui, par certaines nuances d'expressions, diffère du récit des deux premiers synoptiques pour se rapprocher de saint Paul. Mais au fond il dit la même chose que les deux premiers synoptiques. Des deux côtés, c'est le même rite et substantiellement les mêmes paroles.

Mais ensuite la différence devient plus sensible : après le récit de l'institution, saint Matthieu place la remarque donnée par saint Luc au début du repas : « Je vous le dis en vérité (Matth., XXVI, 29) (1). Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

De cette divergence on a voulu conclure que le verset 18 de saint Luc était comme un récit anticipé de la cène, ou plutôt que les versets 15 à 18 étaient un autre récit de la cène, un doublet provenant d'une autre source.

Ce serait, il faut l'avouer, un récit bien singulier; car il y manquerait l'essentiel, la mention du corps et du sang, pour avoir la véritable cène de la nouvelle alliance. Saint Luc ne nous a pas habitués à un tel amalgame dans son évangile, aux récits si bien ordonnés. Combien n'est-il pas plus naturel de voir dans ces versets 15 à 18 l'expression des sentiments qui débordent du cœur du divin Maître, au moment de célébrer sa dernière pâque, de prendre son dernier repas avec ses chers disciples? Comme nous l'avons vu, l'expression : « je ne boirai plus *du fruit de la vigne* », semble bien faire allusion à un rite du début du repas dans la célébration pascale.

Comment alors expliquer que saint Matthieu rejette cette parole du Sauveur après l'institution de l'Eucharistie? C'est par le même procédé de simplification, dont saint Matthieu est coutumier quand il s'agit de rapporter les faits : il les donne en raccourci.

(1) Saint Marc, nous l'avons vu, a la même disposition et presque les mêmes expressions que saint Matthieu.

Après avoir dit que Jésus et ses disciples se mirent à table pour manger la pâque, saint Matthieu ne fait allusion à aucune partie du repas pascal proprement dit. Il ne retient de la dernière pâque du Sauveur, que le pain changé au corps du Seigneur, et le vin changé en son sang. Ce rite nouveau, étant l'essentiel, résume pour lui tout le repas. Comme il ne parle du vin qu'à propos de la coupe changée en sang, force lui est bien de rattacher à cet endroit la réflexion du Sauveur, que nous trouvons plus naturellement placée par saint Luc au début du repas, au moment où le rite pascal amenait la distribution de la première coupe et la bénédiction qui l'accompagnait.

Le Sauveur annonçait à ses disciples que c'était la dernière fois qu'il buvait *du fruit de la vigne,* que c'était son dernier repas, peu d'instants après leur avoir dit en se mettant à table qu'il faisait avec eux sa dernière pâque. Les deux réflexions se suivent naturellement et n'ont leur place naturelle qu'au début du repas.

Saint Matthieu nous a habitués à ces transpositions et à ces simplifications dans le récit des faits; saint Luc au contraire nous a habitués à une exposition plus détaillée, plus naturelle, *ex ordine,* selon la promesse de son prologue.

Ces procédés de saint Matthieu, que nous avons expliqués par ces quelques exemples, répondent bien au plan de son évangile, plus didactique qu'historique. Il n'y a pas à en conclure qu'en rapportant les faits et les paroles du Christ, il ne tienne pas fermement à leur vérité historique. Loin de là; il tient toujours à l'authenticité de la parole ou du fait, mais obéissant aux nécessités de son plan et de son but, il se préoccupe beaucoup moins des circonstances du fait ou de la parole.

E. Levesque.

UNE PRÉTENDUE ANAPHORE APOSTOLIQUE

Lorsque parut le mémoire de Dom Paul Cagin intitulé *l'Eucharistia canon primitif de la messe* (1912), je lui consacrai dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, p. 228-233, un compte rendu, par lequel j'exprimai, avec la déférence que j'ai pour l'auteur, et qui est grande, les réserves qu'il me paraissait prudent de présenter sur sa méthode et sur quelques-unes de ses thèses, notamment sur la découverte qu'il croyait avoir faite du canon de la messe apostolique (1).

Mes réserves n'ont pas dû émouvoir beaucoup l'érudit bénédictin, dont les études sont des soliloques.

Il lui est venu, d'ailleurs, des adhésions notables, et je m'en voudrais de ne pas rappeler celle que lui adressa Dom Germain Morin : « Je n'ai pu, écrivit-il dans la *Revue bénédictine* (1913, p. 118), m'empêcher de relire à haute voix, les yeux voilés par une émotion impossible à contenir, le texte adorable (de l'anaphore en question), ce qu'il y a de plus sacré peut-être dans toute la littérature ecclésiastique, après les paroles de Jésus et de ses apôtres ». Il est venu à Dom Cagin une adhésion plus étudiée et non moins chaleureuse, celle de M. Vigourel, dans son livre si attrayant, *le Canon romain de la messe et la critique moderne* (1915). L'autorité de M. Vigourel est si persuasive, si sympathique, et j'aurais été si content d'être de son avis, qu'il m'en coûte infiniment de ne pas pouvoir lui dire que je me rends à son sentiment, pas plus qu'à celui de Dom Morin.

(1) L'intérêt de l'anaphore en question n'avait pas échappé aux critiques ecclésiastiques avant Dom Cagin. J. Wordsworth, *The ministry of grace, studies in early Church history* (1901), p. 25, y voyait déjà « the earliest form of the old Eucharistic anaphora ». Dans un livre assez confus, elle avait été étudiée par R. M. Wolley, *The liturgy of the primitive Church* (1910), où la *Constitution ecclésiastique égyptienne* est estimée un peu antérieure à 250 (p. 15), et où l'anaphore qu'elle contient est tenue pour « the type of liturgy generally accepted and in general use throughout the Church » (p. 80). Funk, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tübingen, 1898, « Die Liturgie der Aethiopischen Kirchenordnung », p. 513-547, rapporte les vues antérieures, Bunsen (1853), König (1865), Probst (1870), Hammond (1878), Kleinert (1883), Brightman (1896), et s'applique à montrer que la *Const. eccl. égypt.* dépend du VIII[e] livre des *Const. apost.* C'est tout l'argument de son article.

Entre temps, un érudit catholique allemand, M. Schermann, abordait d'un autre biais le même problème que Dom Cagin. S'étant avisé que, dans le document qui a donné à Dom Cagin son anaphore, se rencontre un rituel d'ordination des évêques, des prêtres, des diacres, il a bravement entrepris de démontrer que ce rituel était romain, et qu'il représentait « la tradition des soixante premières années qui ont suivi la mort de Jésus ». C'est le sujet de sa brochure *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts* (1913). A cette occasion, rencontrant l'anaphore, la miraculeuse anaphore, il est très tenté d'en faire un texte contemporain du rituel de l'ordination; mais il flaire dans cette anaphore une tendance antignostique, antidocète du moins; tout au plus, l'anaphore peut-elle être antérieure à l'épître de saint Barnabé. Elle ne sera donc pas du premier siècle, mais il s'en faudra de bien peu. La théorie de Schermann avait suscité en Allemagne des contradicteurs résolus (1).

Comme il n'y a pas de raison cependant pour que l'on ne renchérisse pas encore, et que quelque autre érudit ne vienne pas nous dire que l'anaphore de Dom Cagin est proprement celle dont se servait Melchisédec, il ne paraîtra peut-être pas inopportun de revenir sur le problème posé, et de montrer, par une simple application de la méthode historique, que le « texte adorable » de « l'anaphore apostolique » est un texte du IV^e^ siècle. Et si, comme nous l'espérons, nous en donnons une bonne preuve, peut-être serons-nous alors en droit de déconseiller une méthode qui, sous couleur de faire de la préhistoire liturgique, sacrifie aux procédés extralucides (2).

Commençons par inventorier nos textes.

*
* *

Il existe un recueil de canons (3) — dont l'original grec est perdu — mais que l'on possède dans des traductions, copte, éthiopienne, arabe, ce qui indique déjà que ce texte canonique a été en usage en Égypte et en Éthiopie exclusivement. Les 32 canons dont il se compose forment un tout que l'on a pris l'habitude de désigner sous le nom de

(1) G. Rauschen, dans la *Theologische Revue,* 1913, p. 328-330. Cf. *Biblische Zeitschrift,* 1913, p. 420.

(2) A. Vigourel, p. 22 : « Certes, il (Dom Cagin) se garde avec soin de négliger le moindre renseignement, le plus léger indice, fournis par les documents datés, mais par une sorte de seconde vue il arrive à déchiffrer la préhistoire. »

(3) Voyez pour l'histoire littéraire de l'*Aegypt. Kirchenordnung*, Bardenhewer, *Patrologie* (1910), p. 323-324, et (dans la *Geschichte der griechischen Litteratur* de W. Christ) Staehlin, *Die christliche griechische Litteratur* (1914), p. 987-988.

Constitution ecclésiastique égyptienne, ou, comme disent les critiques allemands, *Aegyptische Kirchenordnung*. Cette *Constitution ecclésiastique égyptienne* a été publiée pour la première fois, en copte, par H. Tattam, en 1848. — Nul doute que l'original ait été grec, on a même retrouvé du grec un fragment très court, découvert et publié par F. X. Funk, en 1893. — Plus récemment, on en a retrouvé une portion en latin, dans un manuscrit de la bibliothèque du chapitre de Vérone, manuscrit des *Sentences* de saint Isidore de Séville, manuscrit du VIII^e^ siècle, manuscrit de 99 feuillets dont 40 sont palimpsestes. Ces feuillets palimpsestes portent presque leur date, car sur l'un d'eux (fol. 88) était écrit un catalogue des consuls de 439 à 486, continué de seconde main jusqu'en 494. Le reste des feuillets récrits contient des fragments d'une version latine de la *Didascalia apostolorum,* des *Canones apostolorum* (1), et de notre *Constitution ecclésiastique égyptienne*. Ces fragments latins ont été publiés par E. Hauler, en 1900. — On s'est trop pressé de voir dans ces textes ecclésiastiques du palimpseste de Vérone une traduction latine exécutée à Milan au milieu du IV^e^ siècle : ces précisions ne sont susceptibles d'aucune démonstration. En ce qui concerne la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* le palimpseste de Vérone prouve simplement ceci, que, antérieurement à la fin du V^e^ siècle, on a exécuté une traduction latine de ce document grec né en terre grecque (2).

Quelle date fixer à ce document grec?

M. Bardenhewer estime que les onze premiers canons correspondent aux chapitres 4-32 du VIII^e^ livre des *Constitutions apostoliques,* et que quelques-uns de ceux qui suivent s'y retrouvent pareillement. Sur d'autres points, ils s'écartent de ce VIII^e^ livre pour se rapprocher des *Constitutiones per Hippolytum* (3). D'où l'on infère que notre *Constitution ecclésiastique égyptienne* est faite de pièces et de morceaux rapportés. Elle aurait pour base ces *Constitutiones per Hippolytum,* que Funk date de 425 environ, rejetant ainsi la compilation de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* vers 450. M. Bardenhewer résume là les conclusions de Funk, auxquelles il paraît se rallier. — M. Staehlin (après Schwartz et Achelis), au contraire, estime que la *Constitution ecclésiastique égyptienne* est antérieure au VIII^e^ livre des *Constitu-*

(1) Par *Canones apostolorum*, nous entendons les 85 canons qui se lisent à la fin du livre VIII des *Constitutions apostoliques*.

(2) On trouvera la *Constitution ecclésiastique égyptienne* dans FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* (1905), t. II, p. 97-119.

(3) Les *Constitutiones per Hippolytum*, autre pseudépigraphe, sont un remaniement du VIII^e^ livre des *Const. apostoliques*. Voyez le texte dans FUNK, *ibid.*, p. 72-96. Cf. BARDENHEWER, *Patrologie*, p. 323-324. STAEHLIN, p 990-991.

tions apostoliques, loin qu'elle en dépende. Comme ce VIII^e^ livre est selon toute apparence du temps de Valens (364-378), notre *Constitution ecclésiastique* est reportée ainsi au milieu du IV^e^ siècle au plus tard. On ne croit pas qu'elle puisse être antérieure à 300. — Nous nous en tiendrons, par hypothèse, au verdict de Staehlin.

Notre *Constitution* a été remployée par l'auteur du *Testamentum Domini* publié (en syriaque) par I. E. Rahmani, en 1899. On est unanime à dater cet apocryphe, dont l'original (grec) est perdu, des environs de 475 (1).

Ces explications sommaires sont indispensables à la discussion qui va suivre : on ne saurait argumenter sur des documents qu'on invoque comme témoins, si on n'a pas au préalable déterminé la date et les accointances de ces témoins. Nous pouvons maintenant en venir à l'anaphore de Dom Cagin.

*
* *

Dans le canon I, *de episcopis,* de la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* est décrite l'ordination d'un évêque. Sitôt l'évêque ordonné, il offre le saint sacrifice, et le canon I donne le texte de l'anaphore prononcée par l'évêque. Pour plus de clarté, nous allons mettre sous les yeux du lecteur le texte de cette anaphore tel qu'il est édité par Funk « *ex versione aethiopica* » (2), en donnant en note les variantes du latin de Vérone.

Postquam episcopus factus est, omnes ei ore suo pacem dent, eum osculantes. Diaconi autem ei oblationem adferant. Cumque manum suam super oblatione posuerit et presbyteri, dicat gratias agens :

Dominus cum omnibus vobis. Et universus populus dicat : Cum spiritu tuo. Et dicat : Sursum corda vestra. Et populus dicat : Habemus ad Dominum. Et rursus dicat : Gratias agamus Domino. Et universus populus dicat : Dignum et iustum (est).

Et iterum hoc modo oret et sequentia secundum institutionem sanctae oblationis dicat (3).

Deinde dicunt orationem eucharisticam episcopum praeeuntem sequentes :

(1) Bardenhewer, p. 324-325. Staehlin, p. 988-989. J'avais exprimé un sentiment conforme sur la publication de Rahmani, « Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C. », *Bull. litt. eccl.* (de Toulouse), 1900, p. 51-57. Cf. J. H. Srawley, *The early history of the liturgy* (1913), p. 46-47. — Je ne mentionne pas à la suite les *Canones Hippolyti,* qui n'intéressent pas notre anaphore. Funk est d'avis que ces *Canones* ne sont pas antérieurs au V^e^ siècle, loin qu'ils soient une source de la *Const. eccl. égyptienne.* Après les avoir crus jadis (à la suite de M^gr^ Duchesne) romains et du III^e^ siècle, je me suis laissé persuader par Funk, et ce sentiment est aujourd'hui général. Christ-Staehlin, p. 988.

(2) Funk, *op. cit.,* p. 99-100. Le texte de l'anaphore manque à la version copte de la *Constitution apostolique égyptienne.*

(3) Tout le texte qui précède a été remployé dans les *Canones Hippolyti,* can. 3 (éd. Riedel, p. 202). Mais les *Canones* ne reproduisent pas notre anaphore.

Gratias agimus tibi [1], Domine [2], per dilectum filium [3] tuum Iesum Christum, quem in ultimis diebus [4] misisti nobis salvatorem et redemptorem, nuntium consilii tui [5]. Iste (est) verbum, quod ex te est [6], per quod [7] omnia fecisti voluntate tua [8]. Et misisti eum [9] de caelo in uterum [10] virginis. Caro factus est et gestatus fuit in ventre eius [11]. Et filius tuus manifestatus fuit [12] a [13] spiritu sancto [14], ut impleret voluntatem tuam [15] et populum [16] tibi efficeret [17] expandendo [18] manus suas.

Passus est [19], ut patientes [20] liberaret, qui in te credunt [21]. Qui traditus est voluntate sua ad passionem [22], ut mortem dissolveret [23] et vincula satanae [24] rumperet [25] et conculcaret infernum [26] et sanctos educeret [27] et statuta conderet [28] et resurrectionem patefaceret [29].

Accipiens ergo [30] panem gratias egit [31] et [32] dixit : Accipite, comedite [33], hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur [34]. Et similiter calicem quoque [35] (et) dixit : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; cum facitis hoc [36], in commemorationem mei id facietis [37].

Recordantes [38] igitur mortis eius [39] et resurrectionis eius, offerimus tibi hunc [40] panem et calicem, gratias agentes tibi, quod nos reddidisti dignos [41] ut stemus [42] coram te et sacerdotio tibi fungamur [43].

Suppliciter oramus te [44], ut mittas spiritum tuum sanctum super oblationes huius ecclesiae [45], pariterque largiaris [46] omnibus qui sumunt [47] de eis, (ut prosit eis ad) sanctitatem [48], ut repleantur spiritu sancto [49], et ad confirmationem fidei in veritate, ut te celebrent [50] et laudent [51] in filio tuo [52] Iesu Christo [53], in quo [54] tibi (sit) laus et potentia [55] in sancta ecclesia [56] et nunc et semper [57] et in saecula saeculorum. Amen.

Dom Cagin a rendu le service d'imprimer cette anaphore (texte éthiopien) parallèlement à la version latine (palimpseste de Vérone) : les deux textes sont conformes. Parallèlement encore Dom Cagin imprime cette même anaphore telle qu'elle est remployée et paraphrasée dans le *Testamentum Domini*. Parallèlement enfin Dom Cagin imprime le texte de deux liturgies éthiopiennes : la première (publiée par Ludolf) dépend du texte du *Testamentum Domini* qu'elle remploie et para-

1. tibi referimus. — 2. deus. — 3. puerum. — 4. temporibus. — 5. n. c. t.] et angelum voluntatis tuae. — 6. Iste-te est] qui est verbum tuum inseparabilem. — 7. quem. — 8. voluntate tua] et beneplacitum tibi fuit. — 9. eum] *omittit.* — 10 matricem. — 11. Caro-eius] quique in utero habitus incarnatus est. — 12. Et filius-fuit] Et filius tibi ostensus est. — 13 a] ex. — 14. sancto] *addit* et virgine natus. — 15. ut-tuam] qui voluntatem tuam conplens. — 16 populum] *addit* sanctum. — 17. adquirens. — 18. extendit. — 19. cum pateretur. — 20. patientes] a passione. — 21. qui-credunt] eos qui in te crediderunt. — 22. Qui-passionem] qui cumque traderetur voluntariae passioni. — 23. solvat. — 24. diaboli. — 25. dirumpat. — 26. et infernum calcet. — 27. et iustos inluminet. — 28. et terminum figat. — 29. manifestet. — 30. ergo] *om.* — 31. egit] tibi agens. — 32. et] *om.* — 33. manducate. — 34. confringetur. — 35. quoque] *om.* — 36. quando hoc facitis. — 37. in-facietis] meam commemorationem facitis. — 38. memores. — 39. eius] *om.* — 40. hunc] *om.* — 41. — redd. d.] dignos habuisti. — 41. ut stemus] adstare. — 42. et sac. t. f.] et tibi ministrare. — 44. S. o. t.] Et petimus. — 45. in oblationem sanctae ecclesiae. — 46. pariterque largiaris] in unum congregans des. — 47. percipiunt. — 48. de iis sanctitatem] sanctis. — 49. in repletionem spiritus sancti. — 50. laudemus. — 51. glorificemus. — 52. per puerum tuum. — 53. Iesum Christum. — 54. per quem. — 55. gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu. — 56. ecclesia tua. — 57. et semper] *om.*

phrase à son tour; la seconde (publiée par Renaudot), abstraction faite de l'épiclèse, ne connaît pas le *Testamentum Domini* et doit avoir pris l'anaphore qu'elle remploie et paraphrase directement dans la *Constitution ecclésiastique égyptienne*. Cela ressort avec une grande clarté de la publication de ces textes en colonnes parallèles et polychromes si luxueusement exécutée par Dom Cagin. — Toutefois il convient de ne pas se laisser fasciner par la polychromie. Les deux premières colonnes ne sont qu'un seul et même texte représentant l'original grec perdu. La troisième est une paraphrase de ce texte premier, laquelle est (nous l'avons dit) de la fin du v^e^ siècle. Quant à la quatrième et à la cinquième colonne, ensemble, elles appartiennent à la liturgie éthiopienne médiévale, où l'on sait que les anaphores de rechange abondent (1). — De toute cette polychromie il ne sort pas un argument permettant de faire du texte premier un texte remontant plus haut que la période déjà circonscrite 300-350.

On n'est pas davantage en droit de considérer l'anaphore de notre *Constitution ecclésiastique égyptienne* comme une anaphore qui dans la liturgie du IV^e^ siècle ait bénéficié d'une considération privilégiée. Au IV^e^ siècle, la liturgie, soit en Égypte, soit en Palestine, soit en Syrie, ne semble pas avoir pour l'anaphore possédé de canon, je veux dire de texte unique et immobilisé comme l'était à pareille époque le *Canon actionis* de la messe romaine. Nous possédons, en effet, le texte de l'anaphore de Sérapion, évêque de Thmuis, contemporain et ami de saint Athanase; nous possédons une anaphore de la même époque, tirée de fragments de papyrus trouvés à Dêr-Balyzeh, en Égypte (2); deux anaphores donc du même temps que celle de notre *Constitution*. De ces trois anaphores indépendantes, quelle est la plus autorisée? Nul doute que ce soit celle de Sérapion, puisqu'elle a été remployée par la liturgie dite de saint Marc, c'est-à-dire qu'elle s'est continuée dans l'anaphore traditionnelle (passé le IV^e^ siècle) de l'Église d'Alexandrie (3). Si l'anaphore de notre *Constitution ecclésiastique*

(1) Srawley, p. 46, parlant de l'anaphore, telle qu'elle est représentée par le latin de Vérone et l'éthiopien de la *Const. ecclés. égypt.*, écrit : « The anaphora contained in these texts is the foundation of the normal anaphora of the Ethiopic Church. » A. B. Mercer, *The ethiopic liturgy, its sources, development and present form* (Milwaukee 1915), ne m'est connu que de titre.

(2) P. B. *L'Eucharistie* (1913), p. 311-317, 327-333.

(3) Srawley, p. 47 : « ... there is no trace of the influence of 1 (l'anaphore de la *Const. eccl. égypt*.) and 2 (celle du *Testam. Domini*) on the liturgies belonging to the region of Alexandria (Sarapion and St. Mark) but... their influence is found only in the remote region of Ethiopia, *i. e.* the Abyssinian Church. » — Cependant la grande anaphore qui se lit au livre VIII des *Constitutions apostoliques* (XII, 1-51) reproduit plusieurs passages de notre anaphore.

égyptienne avait été si vénérable que l'imaginent M. Schermann et Dom Cagin, comment se ferait-il qu'elle eût été évincée de la tradition liturgique alexandrine?

Ne perdons pas de vue que la *Constitution ecclésiastique égyptienne* n'est pas un recueil proprement canonique; elle n'est pas l'œuvre d'un synode comme les canons du concile d'Elvire, par exemple; elle n'est pas édictée par un évêque d'Alexandrie comme l'*Epistula canonica* de l'évêque Pierre en 306. Elle prétend être une réglementation de l'usage ecclésiastique édictée par les apôtres mêmes. Elle est donc un apocryphe. Elle appartient à la même famille à laquelle appartient la *Didascalia apostolorum* du IIIe siècle, et tant d'autres fictions, œuvres de saintes gens qui entendaient régler ou corriger l'usage de leur temps en faisant de leur idéal une loi promulguée par l'autorité la plus haute que l'Église reconnût, l'autorité des apôtres.

Est-ce à dire que l'anaphore donnée par l'auteur de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* n'ait, telle quelle, jamais servi à l'usage liturgique? J'en ai peur. L'auteur, décrivant une ordination d'évêque, a prêté à l'évêque consécrateur une préface accompagnant l'imposition des mains : à la suite, il prête au nouvel évêque une anaphore pour la messe qu'il célèbre sitôt consacré : il compose de sa propre inspiration une anaphore de circonstance, une anaphore où le nouvel évêque est supposé concélébrer avec les évêques qui viennent de l'ordonner (1). Cette composition est d'ailleurs habile et savante, mais ne sortons pas de la littérature de fiction.

Nous en sortons si peu, que l'auteur se permettra une licence grave : il supprime le *Sanctus!* Nous imaginons, en effet, que la « préface » commence à *Gratias agimus,* et qu'elle s'arrête à *manus suas,* répondant en cela au thème ordinaire qui est d'une « eucharistie à Dieu le Père où est glorifié le Fils avec le Saint-Esprit », comme dit saint Cyrille d'Alexandrie (2). Puis, avec *Passus est,* nous avons la commémoration de la mort, sur quoi s'amorcera le récit de la cène. Mais, tandis que toute « préface » s'achève par le *Sanctus,* glorification suprême de Dieu, l'auteur de notre anaphore veut ne penser qu'au Fils, à sa préexistence, à son incarnation, et le *Sanctus* est omis. Qu'on ne dise pas que c'est un indice d'antiquité, car le *Sanctus*

(1) Notez ce trait : « Deinde dicunt orationem eucharisticam (episcopi) episcopum praeeuntem sequentes. » Et plus loin : « ... nos reddidisti dignos ut stemus coram te et sacerdotio tibi fungamur ».

(2) F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* (1896), p. 504-509 : The liturgy from the writings of the egyptian fathers.

est l'élément le plus anciennement attesté de la liturgie. « *Ecclesiae autem Christi omnes ab oriente usque ad occidentem convenienter Patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum celebratione* (1). » L'usage liturgique du *Sanctus* est attesté dès la *Prima Clementis* (XXXIV, 6-7), au sentiment de liturgistes sérieux (2).

Ainsi, l'anaphore de la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, insérée dans une fiction littéraire, est elle-même une composition littéraire. L'auteur a quelque prétention de style, il cherche des antithèses : « *Passus est ut patientes liberaret...* » Notez bien ce petit développement, qui est le plus littéraire : on y trouve l'indice que l'auteur a probablement lu l'épître de Barnabé :

αὐτὸς δέ, ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ... (*Barn.* v, 6).

Qui ut mortem dissolveret... et resurrectionem patefaceret.

Le rapprochement a été signalé par M. Schermann qui a vu là une preuve que notre anaphore était connue de l'auteur de l'épître de Barnabé. L'inverse est seul textuellement vraisemblable. On pourrait soupçonner pareillement dans notre anaphore des réminiscences du *Martyrium Polycarpi* (3).

Le même M. Schermann veut voir dans des expressions comme « *... in uterum virginis, caro factus, gestatus in ventre...* », une insistance révélatrice de la tendance à combattre les Gnostiques qui contestent que le Christ soit né d'une vraie naissance. Si cette « tendance » était réelle, l'auteur aurait insisté tout autant sur la vraie passion et la vraie mort : or il n'en fait rien. Voulez-vous savoir sur quoi il insiste de préférence? Pour ne rien perdre, donnons parallèlement le texte de Vérone et le texte traduit par Funk de l'éthiopien :

Latin :	*Ethiopien :*
Qui cum(que) traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat, — ut vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet, et	Qui traditus est voluntate sua ad passionem, ut mortem dissolveret, — et vincula satanae rumperet, et conculcaret

(1) Pseudo-Athanas. *De Trinitate et Spiritu sancto*, 16 (*P. G.* t. XXVI, p. 1208).

(2) P. Drews, art. « Messe », de la *Realencyklopaedie* de Hauck, t. XII (1903), p. 702 : « ... In Rom schon damals (also Ende des 1 Jahrhunderts) das Trishagion aus Jes. 6,3 nebst den Einleitungsformeln aus Da. 7,10 bei der Eucharistiefeier in Gebrauch war. » Cf. Id. *Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie* (1906), p. 134. Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch* (1912), t. II, p. 13. Cabrol-Leclercq, *Relliquiae* (1902), p. 56. Pour une allusion au *Sanctus* liturgique dans la *Passio s. Perpetuae*, Srawley, p. 138.

(3) Per dilectum *puerum* tuum Iesum Christum : *Martyr. Polycarp.* 14 (prière de l'évêque martyr sur le bûcher) : ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ. — Gratias agentes tibi quod nos reddidisti dignos ut stemus coram te et sacerdotio

iustos inluminet, et terminum figat, — et resurrectionem manifestet.

infernum, et sanctos educeret, et statuta conderet, — et resurrectionem patefaceret.

Si nous exceptons les deux mots *statuta conderet*, qui restent pour nous obscurs (1), le reste est suffisamment clair : il s'agit, dans trois des membres de phrase que nous avons isolés, de la descente du Sauveur aux enfers (2). Le Christ brise les chaînes du diable, il foule aux pieds l'enfer, il en ramène les saints : ces termes ne peuvent s'entendre que de l'œuvre du Christ aux enfers et ils dépendent de la description qu'en donne le *Descensus Christi ad inferos* de l'Évangile de Nicodème. Mettons sous les yeux du lecteur les textes du *Descensus* (3) :

Vincula satanae rumperet = *Evang. Nicodemi*, 21 (Thilo, p. 721) : « Ad inferum supervenit in forma hominis Dominus maiestatis, et aeternas tenebras illustravit, et insoluta vincula disrupit » (καὶ οἱ δεδημένοι πάντες νεκροὶ ἐλύθησαν τῶν δεσμῶν). 22 (p. 727) : « Quis ergo es tu, qui... de nostris vinculis omnes auferre conaris »? (*manque au grec*). — 23 (p. 729) : « Ecce iam iste Iesus... firma ima carcerum confregit et eiecit captivos, solvit vinctos » (*le grec manque*).

Conculcaret infernum = 22 (p. 723) : « Haec videns inferus et mors... exclamaverunt dicentes : Victi sumus a te » (καὶ εὐθὺς ἐβόησεν ὁ Ἅιδης· ἐνικήθημεν, οὐαὶ ἡμῖν). — *ibid.* (p. 727) : « Tunc rex gloriae maiestate sua conculcans mortem et comprehendens Satan principem tradidit inferi potestati » (τότε ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης κρατήσας ἐκ τῆς κορυφῆς τὸν ἀρχισατράπην Σατᾶν καὶ παραδοὺς αὐτὸν τοῖς ἀγγέλοις...).

Sanctos educeret = 22 (p. 727) : « Et adtraxit Adam ad suam claritatem » (*le grec manque*). — 24 (741) : « Et extendens Dominus manum suam dixit : Venite ad me, sancti mei omnes... Statim omnes sancti sub manu Domini adunati sunt » (... ἔφη· Δεῦρο μετ' ἐμοῦ πάντες... Πρὸς ταῦτα ἐξέβαλεν ἅπαντας ἔξω). — *Ibid.* (745) : « Et

tibi fungamur = εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με... τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων,... ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ... — Ut te celebrent et laudent in *puero* tuo Iesu Christo, in quo tibi laus et potentia in sancta ecclesia et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen = σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω, διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. Ἀμήν. Cf. Cabrol-Leclercq, *Relliquiae*, p. xxxiv-xxxvii.

(1) Peut-être y a-t-il là une réminiscence d'Isaïe, v, 14 : « Dilatavit infernus animam suam et aperuit os suum absque ullo termino ». Mais le grec du texte d'Isaïe ne suggère ni *terminum*, ni *statuta*. Je conjecture que le grec perdu de l'anaphore devait porter ὅρος ou ὅρους (= *terminum* = *regulas*, d'où *statuta*). Le mot *terminus* du latin s'entendrait mieux que le mot *statuta* de l'éthiopien : le Christ a mis fin à la captivité des justes dans l'Hadès. Mais tout cela difficile.

(2) *Constit. apostol.* viii, 12, 33, remploie ce passage, entre autres, mais lui fait perdre son relief : στάφη ὁ ζωοποιός, ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέλῃται τούτους δι' οὓς παρεγένετο, καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ.

(3) Avec l'article de H. Quilliet, « Descente de Jésus aux enfers », du *Dict. de Théol. Cath.* de Vacant, t. IV, p. 578-582, on pourra faire la contre-épreuve : on y trouvera les textes patristiques des trois premiers siècles relatifs à la descente du Sauveur aux enfers, et on constatera qu'aucun de ces textes ne s'adapte à celui de notre anaphore.

extendens Dominus manum suam fecit signum crucis super Adam et super omnes sanctos suos, et tenens dexteram Adae ascendit ab inferis, et omnes sancti secuti sunt eum » (... εὐλογήσας ὁ σωτὴρ τὸν Ἀδὰμ ἐν τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ, τοῦτο δὲ ποιήσας καὶ πρὸς τοὺς πατριάρχας καὶ προφήτας καὶ μάρτυρας καὶ προπάτορας, καὶ τούτους λαβὼν ἐκ τοῦ ᾅδου ἀνέθορε).

La dépendance de l'anaphore à l'égard de la conception et des traits concrets du *Descensus Christi ad inferos* n'est pas niable. Or le *Descensus Christi ad inferos,* tel que nous le possédons, ne présente aucun élément que l'on puisse dire antérieur à Eusèbe, aucun indice de sources gnostiques : c'est le jugement de Harnack, auquel on s'est rallié généralement. Bardenhewer précise : le milieu du IVe siècle est le moment de cette littérature (1). Ce moment est celui aussi où le *Descendit ad inferna* fait son apparition dans les symboles de foi (2).

* * *

Est-ce à dire que, entre l'anaphore de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* et le canon de la messe romaine allégé de ses interpolations, il n'y ait pas de rapprochement possible à instituer? Je ne me prononce pas sur cette question subsidiaire. Mais je dis seulement, et je crois avoir prouvé, que l'anaphore égyptienne n'est pas antérieure au *Descensus Christi ad inferos,* et c'est cela qui importe pour le moment au débat.

Pierre Batiffol.

(1) Harnack, *Ueberlieferung* (1893), p. 22. Bardenhewer, *Geschichte*, t. I (1902), p. 410. Christ-Staehlin, p. 1001. Von Dobschütz, art. « Nicodemus, Gospel of » du *Dictionary of the Bible*, t. III (1900), p. 546.

(2) E. Vacandart, *Études de critique et d'hist. relig.* (1905), p. 46 : « Rufin note encore dans le *Credo* d'Aquilée la phrase *Descendit ad inferna.* Cette formule est caractéristique; en Occident nul autre symbole ne la contient; en revanche, on la rencontre dans trois *Credo* orientaux du IVe siècle : les symboles de Sirmium de 359 [Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 1897, p. 204], de Nicée de 359 [entendez de Niké, en Thrace, Hahn, p. 206], et de Constantinople de 360 [Hahn, p. 209]. Le symbole de Sirmium, d'où dérivent les deux autres, est l'œuvre de Marc d'Aréthuse, qui s'est vraisemblablement inspiré de saint Cyrille de Jérusalem ». A. E. Burn, *An introduction to the creeds* (1899), p. 203-204. La *Catech.* IV de saint Cyrille est, comme toutes ses catéchèses, de l'année 348.

DIEU ET LE MONDE

D'APRÈS LES CONCEPTIONS JUIVES AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST

Les relations de la divinité avec les êtres visibles avaient constitué pour les philosophes de la Grèce un des problèmes les plus épineux. Les uns identifiaient Dieu avec le monde, d'autres l'en séparaient si bien qu'ils rendaient tout rapport impossible, d'autres enfin se crurent dans la nécessité d'introduire une sorte de Dieu secondaire, l'âme du monde. — Le problème des origines n'était pas moins embarrassant. Généralement on admettait l'éternité de la matière; si Dieu intervenait dans la formation de l'univers, ce n'était qu'à titre de démiurge ou de premier moteur.

Les Juifs ne connurent pas ces difficultés. Tout dépend de Dieu; l'origine et la conservation de toutes choses sont dues à lui seul; entre lui et le monde, d'étroits rapports continuent à exister. On croyait même que Dieu s'était rattaché l'humanité par des liens d'une nature toute spéciale, qui allaient au delà de ce que des êtres créés pouvaient attendre de leur auteur. Nous examinerons, dans cet article, la pensée des Juifs sur la création et sur les rapports *naturels* de Dieu avec le monde.

1. — LA CRÉATION (1).

La production de toutes choses par la puissance souveraine d'un seul Dieu était enseignée dès la première page de la Bible, et tous les écrits postérieurs font écho à cette doctrine (2).

(1) Sur la création *dans l'A. T.*, cf. Owen C. Whitehouse, art. « Cosmogony », dans Hastings, D. B., vol. I, 1898, p. 501-507. — H. Zimmern et T. K. Cheyne, art. « Création », dans l'E. B., vol. I, 1899, col. 938-954. — A. Vacant, art. « Création », dans Vigouroux, D. B., vol. II, 1899, col. 1101-1105. — *Dans les Apocryphes*, L. Gry, *La création en sept jours, d'après les Apocryphes de l'A. T.*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 277-293.

(2) Gen. **1**; Ps. **8**, 4-9; **19**, 1-3; **24**, 1-2; **33**, 9; **104**, 2-9; **148**, 1-6; Job **12**, 7-10; **38**; Is. **40**, 26-28 etc.

A l'époque de J.-C., tous les livres des Juifs, canoniques et apocryphes, palestiniens et hellénistiques, sapientiaux et historiques, proclament cette foi et s'en font les défenseurs. C'est en rappelant à ses sept fils que leur Dieu est « le créateur du monde » et qu'il a « présidé à l'origine de toutes choses », que la mère des Machabées les encourage à subir vaillamment le martyre pour leur religion (II Mach. **7**, 23). L'auteur de la *Sagesse* s'étonne que les hommes, en considérant la grandeur et la beauté des créatures, n'aient pas pu arriver à la connaissance de « celui qui les a appelées à l'existence » (Sap. **13**, 1-5). Les exclamations à la louange du Dieu créateur sont fréquentes (1). Les *Jubilés* (**2**, **1-16**) et *Hénoch slave* (c. **24-30**) décrivent minutieusement l'œuvre des six jours. Philon consacre au même sujet tout un traité (2) et recourt souvent à la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Les livres sibyllins se font les hérauts de cette foi dans le monde païen (3), pendant que dans les synagogues la prière du Juif pieux célèbre la gloire du Dieu créateur (4).

La formule quasi stéréotypée de l'Ancien Testament, « Dieu qui a fait le ciel et la terre » (5), se retrouve à toutes les pages de la littérature postérieure (6); elle sert à caractériser le vrai Dieu par opposition aux idoles, car celles-ci ne sont que de « vaines divinités, qui n'ont pas fait le ciel et la terre » (Hén. sl. **2**, 2). Le ciel et la terre, c'est-à-dire le monde d'en haut et le monde d'en bas, étaient considérés comme renfermant la totalité des êtres existants. Parfois, cependant, un troisième membre, la *mer*, vient s'ajouter à l'énumération du ciel et de la terre. « Dieu, dit la Sibylle, a fait le ciel... et la terre fertile et les vagues de la mer » (fragm. III, 2 ss.; cf. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 10). Le plus souvent on emploie des formules encore plus compréhensives, et on proclame Dieu le créateur du monde (7), l'auteur ou le créateur de toutes choses (8). Dieu a fait « ce qui est

(1) Hén. **84**, 3; Ps. Sal. **18**, 13 s. [11 s.]; cf. **8**, 7; Pr. de Manassé **2**, 3.

(2) *De opificio mundi.*

(3) Sib. III, 550, 604, 704; fragm. III, 2-17.

(4) Cf. le *Kaddich*, le *Mousaph*, la prière *'Alénou*; DALMAN, *Worte Jesu*, p. 305, 306, 307.

(5) Gen. **1**, 1; II Reg. **19**, 15; II Chr. **2**, 12; Ps. **115**, 15; **123**, 8; **134**, 3; **146**, 6; Is. **37**, 16; **45**, 18; Jér. **32**, 17; Bel et Drag. 5; Judith **13**, 8 (cf. 24).

(6) III Esdr. **6**, 13; Jub. **22**, 6; **25**, 11; **32**, 18; Sib. III, 786; les vers du Ps.-Sophocle et du Ps.-Orphée (S. Justin, *De Monarch.* III; Migne VI, col. 316); Ass. Mos. **12**, 9. — Quelquefois la formule s'élargit: « le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent » (Hén. **101**, 8); « le ciel, la terre et toutes choses » (Jub. **7**, 36); « le ciel, la terre et toute leur armée » (Pr. de Man. **2**; cf. l'addition des Septante à Os. **13**, 4).

(7) II Mach. **7**, 23; **13**, 14 (cod. V); Ass. Mos. **1**, 12; Aristée 16; IV Mach. **5**, 25; Test. Nepht. hébr. **9**, 5.

(8) Eccli. **43**, 33; **24**, 8; Sap. **1**, 14; **9**, 1; Arist. 234; II Mach. **1**, 24; III Mach. **2**, 3;

petit et ce qui est grand » (Sap. **6**, 7); rien n'est excepté, car « celui qui vit éternellement, est, à titre égal, le créateur de toutes choses » (Eccli. **18**, 1) et « tout ce qui existe est l'œuvre de (ses) mains » (Jub. **12**, 19).

Un indice révélateur du progrès des idées, c'est l'introduction de nouveaux mots dans le vocabulaire théologique. L'hébreu n'avait point de vocable qui exprimât l'idée abstraite de création (1); les créatures, au concret, étaient désignées par le terme général d' « œuvres » (מעשים); on était obligé de recourir à des périphrases pour dire « le créateur ». Le Judaïsme postérieur a des expressions techniques pour rendre ces différentes notions : κτίσις (2), κτίσμα (3), κτίστης (4) sont fréquemment employés depuis la traduction des Septante.

Conformément au récit de la Genèse, c'est *par sa parole* que Dieu a tout créé (Sap. **9**, 1; Jub. **12**, 4). Il commanda et tout fut fait (Test. Nepht. **9**, 5; cf. Ps. **33**, 9; **148**, 5; Judith **16**, 14); par sa parole, toutes les créatures vinrent à l'existence (Eccli. **42**, 15). La parole divine seule, sans aucun secours extérieur, a suffi à faire exister ce qui auparavant n'était pas, car en Dieu « la parole est action » (Hén. sl. **33**, 4) et « vouloir » pour lui est « pouvoir » (Sap. **12**, 18).

La création est donc avant tout un acte de la volonté ou du « bon plaisir » de Dieu (Jub. **16**, 26). — L'intelligence n'en est évidemment pas absente. Le rôle que la Sagesse joue dans l'œuvre créatrice est considérable; c'est elle qui présida à la formation des êtres, et c'est d'après ses conseils que tout fut exécuté (Eccli. **24**; Sap. **7-8**; Hén. sl. **33**, 3 s.; **48**, 4; cf. aussi la théorie des Idées chez Philon). — La création fut enfin une œuvre d'amour, car Dieu aime tous les êtres, et il n'a rien eu en abomination de ce qu'il a fait; s'il avait haï quoi que ce soit, il ne l'aurait pas créé (Sap. **11**, 24). Aussi toutes les créatures sont-elles bonnes et salutaires (Sap. **1**, 14; Eccli. **39**, 16.

IV Mach. **11**, 5; Hén. **9**, 5; **81**, 3; **84**, 3; Jub. **12**, 4. 19; Hén. sl. **33**, 8; **66**, 4 Rec. A, cf. **10**, 6; **65**, 1.

(1) Dans Job **40**, 19 et Prov. **8**, 22, cette idée est rendue par « le début des voies ».

(2) κτίσις, Septante : Ps. **73** (**74**), 18; **103** (**104**), 24; **104** (**105**), 21 cod. A S; Prov. **1**, 13 cod. A; — Tob. **8**, 5. 15; Judith **9**, 12; **16**, 14; Eccli. **16**, 17; **43**, 25; Sap. **2**, 6; **5**, 17; **16**, 24; **19**, 6; III Mach. **2**, 2. 7; **6**, 2; Ps. Sal. **8**, 7; Test. Rub. **2**, 3. 9; Lévi **4**, 1; Nepht. **2**, 3; Hén. **15**, 9; **18**, 1. Cf. ברואה, Doc. Sad. **7**, 2.

(3) κτίσμα, Eccli. **36**, 20 (17); **38**, 34; Sap. **9**, 2; **13**, 5; **14**, 11; III Mach. **5**, 11; cf. Hén. **18**, 1; **36**, 4; **75**, 1; **81**, 3; **82**, 7; **84**, 2; **93**, 10.

(4) κτίστης, II Reg. **22**, 32 (Sept.); Judith **9**, 12; Eccli. **24**, 8; II Mach. **1**, 24; **7**, 23; **13**, 14 (cod. V); IV Mach. **5**, 25; **11**, 5; Arist. 16; Sib. III, 704; fragm. III, 17; cf. Jub. **10**, 8; **22**, 27; **2**, 31; **11**, 17. — Les Sibylles emploient encore les expressions γενέτης (III, 604) et παγγενέτης (III, 550).

33), et toutes reçurent l'approbation divine (Ass. Mos. **12**, 9). La fin qui leur est assignée répond à la noblesse de leur origine : elles n'ont d'autre raison d'être que de proclamer les perfections infinies de leur Auteur : « J'ai béni en tout temps le Seigneur de gloire, dit Hénoch, et je continuerai à le bénir, lui qui a accompli de grands et magnifiques prodiges pour montrer la grandeur de son œuvre à ses anges, aux esprits et aux hommes, afin qu'ils louent son œuvre, sa création tout entière; afin qu'ils contemplent l'œuvre de sa puissance, qu'ils louent l'œuvre grandiose de ses mains, et qu'ils le bénissent pendant toute l'éternité » (Hén. **36**, 4 ; cf. Eccli. **42**, 15-33).

L'activité créatrice de Dieu s'est étendue à tout ce qui existe en dehors de lui; jamais aucune exception n'est faite. Généralement on s'en tient à de simples déclarations; on ne se livre guère à des spéculations philosophiques sur *la nature* de l'acte créateur. Un texte, cependant, affirme nettement la production des êtres *ex nihilo :* « Je t'en conjure, mon enfant, dit la mère des Machabées au plus jeune de ses fils, regarde le ciel et la terre, vois tout ce qui est en eux et sache que Dieu les a faits du non-être (1). »

Cette dernière affirmation semble contredite par l'auteur de la *Sagesse :* il était facile, dit-il, à la main toute-puissante de Dieu, « qui créa le monde d'une matière informe » (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης), d'envoyer contre les Égyptiens « une multitude d'ours ou de lions féroces » (**11**, 17). On fait remarquer que ce livre se montre en général très accueillant pour les conceptions philosophiques des Platoniciens et des Stoïciens, et qu'en particulier l'expression ὕλη ἄμορφος était alors courante dans les écoles (2). Or, pour les philosophes grecs, la matière est éternelle; dépourvue de formes par elle-même, elle est capable de les recevoir toutes; elle constitue le substratum dont le démiurge tira le monde sensible. Aussi la plupart des commentateurs protestants (3) voient-ils, dans ce passage, la négation de

(1) II Mach. **7**, 28 : οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός; version syriaque : « de ce qui n'était pas » ; version latine : « ex nihilo fecit illa Deus ». οὐκ ἐξ ὄντων est identique, pour le sens, à ἐξ οὐκ ὄντων que présente le *textus receptus*, car on sait qu'en grec classique les participes et les adjectifs précédés d'une préposition, aiment à avoir leurs déterminations adverbiales avant la préposition (Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 1902, p. 262; cf. aussi Hébr. **11**, 3). — La création *ex nihilo* sera également affirmée par l'Ap. syr. de Baruch, **21**, 4 : « Au commencement du monde tu as appelé ce qui n'était pas encore » ; cf. **48**, 8 : « d'une parole tu fais surgir ce qui n'était pas ».

(2) Tim. *Locr.* 94 a; Diog. Laerce III, 41; Plutarque, *De amic. mult.* c. 9; cf. Platon, *Timée* 51 a, et Philon, *De fuga* 9, M. I 547; *Quis rer. div. haer.* 140, M. I 492; *De spec. leg.* I, 328, M. II 261.

(3) Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen*, VI, Leipzig, 1860, p. 211 ss.; Farrar, *Wisdom*, dans Wace, *Apocrypha*, London, 1888; Bruch, *Weisheitslehre*

la création proprement dite. L'auteur de la *Sagesse*, écrit Drummond, « se sépare de la doctrine juive qui enseigne la création ex nihilo; il la remplace par la croyance des Platoniciens ». Et qu'on ne dise pas que l'auteur parle seulement de la *formation* du monde, postérieure à l'acte créateur, « car il se réfère à l'acte premier de la création et ne laisse aucune place à une création préalable de la matière ex nihilo; cela ressort avec évidence du fait que la formation du monde est donnée comme une garantie de la toute-puissance divine, et s'il avait supposé que tout l'univers a été tiré du complet néant, il aurait sûrement fait usage de cet argument beaucoup plus impressionnant » (*Philo*, I, p. 188).

Tout d'abord il peut paraître étrange qu'on condamne un écrivain sur une expression assez obscure, jetée en passant, au milieu d'un développement sur le rôle de la Sagesse dans le châtiment des Égyptiens. Un indice aussi léger suffira-t-il à faire croire que l'auteur a rejeté « la doctrine juive de la création ex nihilo », et qu'il s'est ainsi séparé de la croyance commune? — L'auteur semble bien partager cette croyance dans toutes les autres parties de son livre. Dieu « a fait toutes choses par (sa) parole » (**9**, **1** : ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου), « ce qui est petit aussi bien que ce qui est grand » (**6**, **7**); « il a créé toutes choses pour l'être » (**1**, **14** : ἔκτισεν (**1**) γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα); sa sagesse est « l'ouvrière de toutes choses » (**7**, **22** : ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις); il aime « tout ce qui existe » (τὰ ὄντα πάντα), car s'il avait eu quelque être en abomination, il ne l'aurait point fait (**11**, **24**); tout lui appartient (**6**, **7**; **8**, **3** : ὁ πάντων δεσπότης; cf. **11**, **17**. **23**; **12**, **16**; — **11**, **26** A : ὅτι σά ἐστιν πάντα), parce qu'il est l'auteur de tout : « Quel être pourrait subsister, si vous ne le vouliez? être conservé, si vous ne l'aviez appelé à l'existence? » (**11**, **25**). Il était difficile au Sage d'employer ces expressions, s'il avait cru la matière indépendante de Dieu dans son origine.

D'ailleurs, l'idée qu'un philosophe se fait de la matière n'est que le corollaire des conceptions qu'il a sur Dieu. S'il considère Dieu comme l'Idée suprême du Bien en face de laquelle tous les êtres visibles ne sont que des ombres sans consistance (Platon), ou comme

der Hebräer, Strasbourg, 1851, p. 353; Drummond, *Philo Judaeus*, London, 1888, I, p. 188; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 264; Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, **2**, p. 294; T. K. Cheyne, art. « Création », dans l'E. B., vol. I, 1899, col. 954.

(1) Nous ne voulons pas insister sur le sens du mot ἔκτισεν; dans les Sept. il répond le plus souvent à ברא. Mais bien que les deux verbes soient employés de préférence quand il s'agit de création proprement dite, ils n'ont pas nécessairement cette signification.

un acte pur dont l'intelligence et la volonté ne peuvent avoir d'autre objet que lui-même (Aristote), ou enfin comme la force active qui pénètre et contient le monde à l'instar de l'âme dans le corps (les Stoïciens), il ne lui reste d'autre ressource que d'admettre l'éternité de la matière : ou bien Dieu et la matière sont deux principes opposés et indépendants, ou bien ils se confondent l'un avec l'autre. Dans les deux cas, la matière doit être éternelle. — Ces systèmes sont étrangers à l'auteur de la *Sagesse*. Tout en se distinguant du monde comme l'ouvrier de son œuvre (**11**, 21-25; **13-14**), Dieu conserve avec lui les relations les plus étroites : il le régit et le gouverne (**11**, 7; **12**, 15. **18**; **15**, 1) et son « Esprit incorruptible est dans tous les êtres » (**12**, 1). Les conceptions générales du livre ne cadrent ni avec le monisme ni avec le dualisme des philosophes grecs, et par suite la matière doit dépendre de Dieu, dans son origine aussi bien que dans sa conservation.

Ces considérations invitent à penser que le passage incriminé est susceptible d'une autre explication.

Du fait que l'auteur se sert de l'expression « matière informe », on ne saurait encore conclure qu'il l'emploie dans le même sens que les philosophes de la Grèce (1), ni surtout qu'il approuve toutes les théories cosmogoniques que ceux-ci y rattachaient. Rien ne l'empêchait de donner un vêtement grec à une pensée spécifiquement juive; l'ensemble de son système était là pour empêcher toute méprise. — Il est très vraisemblable que le Sage, dont le livre contient de fréquentes allusions aux premiers chapitres de la Genèse, ait eu dans l'esprit le « *thohou vabohou* » de Gen. **1**, 2; Sept. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (2) : la terre était « invisible », parce que la lumière n'avait pas encore été créée; « sans organisation », puisque l'œuvre des six jours n'avait point commencé. La terre ainsi décrite peut très bien être appelée une « matière informe ».

Il s'agit donc, non de la création proprement dite (creatio prima), mais de la *formation* du monde, c'est-à-dire de l'organisation que Dieu introduisit dans la matière chaotique (creatio secunda). Le texte ne soustrait pas la matière à l'acte créateur; il exprime « une opinion orthodoxe dans un langage platonicien » (Deane, *The book of Wisdom*, p. 10).

(1) Le contenu de cette expression était d'ailleurs loin d'être le même dans les différentes écoles.

(2) Certains manuscrits latins traduisent Sap. **11**, 17 : « omnipotens manus tua quae creavit orbem terrarum ex materia *invisa* » (alii *informi*), et accentuent ainsi l'allusion aux Septante, Gen. **1**, 2.

L'auteur, objecte-t-on, n'aurait pas manqué de parler de la création ex nihilo, s'il l'avait admise, car son argument en aurait été singulièrement fortifié. — L'intention du Sage était de montrer que les Égyptiens, adorateurs d'animaux, furent justement punis par où ils avaient péché (**11**, **16**) : Dieu leur envoya « des reptiles et de vils animaux » (v. **15**), des grenouilles, des moustiques, des scarabées, des sauterelles. Mais il aurait pu aussi bien leur envoyer des bêtes plus grandes et plus féroces, « des ours ou des lions en grande quantité »; rien ne lui eût été plus facile, à lui dont « la main créa le monde d'une matière informe » (v. **17**). — Il suffisait au but de l'écrivain de faire allusion à l'œuvre du sixième jour, où Dieu fit sortir de la matière « les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes de la terre » (Gen. **1**, **24**). Dieu qui a façonné tous les êtres, pouvait sans peine en utiliser une partie contre les Égyptiens; bien plus, non content des espèces existantes, il pouvait lancer contre eux « des bêtes nouvellement formées » (v. **18**). L'argument tiré de la *creatio secunda* était amplement suffisant. Le recours à la création proprement dite eût été même hors de propos, puisque l'auteur ne voulait pas précisément prouver la *puissance* de Dieu, mais mettre en relief sa haute *sagesse* qui lui a fait employer au châtiment des Égyptiens les « vils animaux » qui étaient l'objet de leur culte, alors qu'il lui eût été si facile de déchaîner contre eux des bêtes plus grandes et plus redoutables.

La *Sagesse* accepta donc sans compromissions la croyance juive au sujet de l'origine du monde.

En était-il de même partout? Il semble bien que Philon, et peut-être aussi l'auteur d'*Hénoch slave*, aient rejeté la création ex nihilo. Il vaut la peine d'étudier de plus près la doctrine de ces deux écrivains.

Philon (1) subit en cosmologie l'influence de Platon. Pour lui, comme pour le fondateur de l'Académie, la matière est préexistante. La cause efficiente n'entre en activité que s'il y a un sujet sur lequel elle puisse s'exercer. « Bien des choses, dit-il, doivent concourir à la genèse d'une chose : *ce par quoi, ce de quoi, ce par l'intermédiaire de quoi, ce en vue de quoi,* c'est-à-dire la cause efficiente, la matière, l'instrument, la cause finale ». Le philosophe montre l'application de ce principe dans la construction d'une ville, puis il continue : « Or, passons maintenant de ces constructions partielles à la consi-

(1) Cf. Drummond, *Philo Judaeus*, I, p. 299-307; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, **2**, p. 386-393; Jules Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 68-75; Bréhier, *Philon d'Alex.*, Paris, 1908, p. 80-82.

dération de la plus grande des maisons ou des villes, c'est-à-dire du monde; on verra que la cause efficiente est Dieu, par lequel il fut produit; la matière, les quatre éléments dont il est composé; l'instrument, le Logos divin par l'intermédiaire duquel il fut fait; enfin la cause finale, la bonté du démiurge » (1). — Ailleurs, Philon déclare que le démiurge employa à la confection du monde toute la matière disponible (2). Tout ce qui est dans le monde sort d'une seule et même racine, la matière, qui d'elle-même était désordonnée et confuse; mais « le formateur du monde » y introduisit l'ordre et la distinction (3). La matière n'a par elle-même aucune qualité (ἄποιος), mais elle est capable de devenir toutes choses (4).

La création de la matière répugnerait à tout le système de Philon. Dieu qui ne put même pas entrer en contact avec la matière pour l'organiser et dut confier ce soin aux Idées ou Puissances (5), pouvait moins encore l'appeler à l'existence. En effet, la matière, préalablement à la formation des espèces, est considérée comme confuse (6) et amorphe (7); elle n'a pas reçu la marque et comme l'estampille des idées (8); il n'y a en elle aucun principe d'ordre ou de distinction, puisque ce sera précisément là le rôle du Logos diviseur (9). En un mot, il n'y a point eu encore de rapports entre elle et l'intelligence. Or, comment Dieu pourrait-il agir sinon par son intelligence? pourrait-il produire une matière qui ne répondît à aucune de ses Idées (10)? L'impossibilité est d'autant plus grande que pour Philon la création du monde intelligible précéda celle du monde sensible. — D'ailleurs, la matière s'oppose à Dieu comme l'élément passif à l'élément actif, — opinion stoïcienne que le philosophe met à couvert sous l'autorité de Moïse; et ces deux éléments, ajoute-t-il, « sont absolument nécessaires dans les choses » (11). Si Dieu peut être appelé « le père » du monde (12), la matière en sera « la mère », car elle a engendré toutes

(1) *De cherub.* 125-127, M. I 162; cf. *De opif. m.* 8, M. I 2.

(2) *De opif. m.* 171, M. I 41; *Quod det. pot. ins.* 154, M. I 220; *De plant. Noe* 5-7, M. I 330.

(3) *De plant. Noe* 2-3, M. I 329; *De opif. m.* 22, M. I 5; *De spec. leg.* I, 328 s., M. II 261.

(4) *De opif. m.* 21 s., M. I 5. — Dans ces théories sur la matière on retrouve sans peine la doctrine de Platon; cf. *Timée* 49-52.

(5) *De spec. leg.* I, 329, M. II 261.

(6) *De spec. leg.* l. c.; *De opif. m.* 22, M. I 5.

(7) *De fuga* 9, M. I 547; *Quis rer. div. haeres* 140, M. I 492.

(8) *De mut. nom.* 135, M. I 598; *De somn.* II, 45, M. I 665; *De fuga* 8, M. I 547.

(9) *Quis rer. div. haer.* 140, M. I 492.

(10) Cf. *De opif. m.* 16, M. I 4.

(11) *De opif. m.* 8 s., M. I 2.

(12) *De spec. leg.* I, 34. 41, M. II 217-218; *De mut. nom.* 29, M. I 583; *De opif. m.* 21, M. I 5; cf. le *Timée* de Platon, 28 c.

les choses sensibles (1). Aussi, quand il est dit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que tout était bien » (Gen. 1, 31), doit-on se garder d'étendre cette approbation à la matière sur laquelle le démiurge avait travaillé, matière inanimée, désordonnée, dissolvable, corruptible par sa nature, sans harmonie et inégale; il ne faut l'appliquer qu'aux productions de l'art divin (2). A Dieu « source de vie » (Jérém. 2, 13), Philon oppose « la matière morte » (3). — On voit ainsi qu'un dualisme latent est à la base de sa philosophie. La matière est préexistante à l'activité divine, indépendante, éternelle. Dieu apparaît uniquement comme démiurge, artiste, formateur du monde, architecte de la grande cité, jardinier qui fait sortir toutes les espèces d'une seule racine, en un mot comme l'organisateur de la matière. Sans doute Philon ne dit jamais qu'elle est éternelle et incréée; toutefois, cette conclusion s'impose en raison de sa théorie sur la cause efficiente et de toutes les autres considérations qui viennent d'être exposées. Il ne parle d'ailleurs jamais de la création de la matière.

Mais d'autre part, Philon déclare que Dieu peut tout (4), possède tout (5), a tout produit (6), et gouverne tout. Le monde n'existe pas de toute éternité (contre Aristote) : il a été fait (γέγονεν) par Dieu (7), et « Dieu est antérieur à tout ce qui est fait (8), « Dieu se suffisait à lui-même avant que le monde ne fût fait (9) ». « Ceux qui nient que le monde a été fait, font disparaître ce qu'il y a de plus utile et de plus nécessaire, la Providence; car ce qui n'a pas été fait, n'a point de rapport avec celui qui ne l'a pas fait » (*De op. m.* 9 s., M. I 2). — Dieu s'oppose nettement à tous les autres êtres, parce qu' « il n'est pas devenu, mais a amené les autres choses à l'existence (10) ». Il a « amené les non-êtres à l'être (11) », il a « formé toutes choses du non-être (12) », « il a fait ce qui n'était pas (13) », il « porte ce qui

(1) *Qu. in Gen.* IV, § 160; *De ebriet.* 61, M. I 366; cf. *De Deo,* § 3.
(2) *Quis rer. div. haer.* 160, M. I 495.
(3) *De fuga* 198, M. I 575.
(4) *De opif. m.* 14, M. I 10; *De Josepho* 244, M. II 75; *De Vita Mos.* I, 174, M. II 108.
(5) *De spec. leg.* I, 307, M. II 258; *De mut. nom.* 28, M. I 582.
(6) ἔθηκε τὰ πάντα, *De mut. nom.* 29, M. I 583; ἔθηκε καὶ ἐποίησε τὸ πᾶν, *De Vita Mos.* II, 99, M. II 150.
(7) *De Cherub.* 127, M. I 162; *De opif. m.* 7. 12. 171, M. I 2. 3. 41.
(8) *Leg. all.* III, 4, M. I 88.
(9) *De mut. nom.* 46, M. I 585; *Leg. all.* II, 2, M. I 66.
(10) τὰ ἄλλα ἀγαγὼν εἰς γένεσιν, *Quod D. sit im.* 56, M. I 281.
(11) τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν (ἤγαγεν), *De migr. Abr.* 183, M. I 464; *De opif. m.* 81, M. I 19; *Vita Mos.* II, 100, M. II 150.
(12) συστήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων, *Leg. all.* III, 10, M. I 89.
(13) ποιῶν τὰ μὴ ὄντα, *De mut. nom.* 46, M. I 585.

n'est pas, et il produit toutes choses (1) ». En un mot, « il a produit au jour, du non-être à l'être, l'œuvre la plus parfaite, le monde (2) ».

Voilà des textes qui semblent bien affirmer la création de toutes choses *ex nihilo*.

Cependant un examen attentif diminue considérablement leur portée. Notons d'abord que d'après l'enseignement de Philon, tout ne sied pas à Dieu, quoique tout lui soit possible (3). Sa providence pourrait s'étendre sur le monde entier, même si l'on admettait qu'il ne soit pas l'auteur de la matière, car l'artiste prend soin de sa statue, alors que cependant il n'a pas produit l'airain (*De providentia*, II, § 48). — L'expression la plus forte que Philon emploie en parlant de la création, c'est le mot γένεσις. Or il a soin de nous dire lui-même ce qu'il entend par γένεσις : « Il y a une γένεσις, déclare-t-il, qui est le passage et l'acheminement du *non-être* à l'*être* », et il ajoute que cette définition se vérifie toujours, et par nécessité, dans les plantes et dans les animaux ; « mais il y en a une autre qui consiste à passer d'une meilleure espèce à une inférieure » (*Quod D. sit im.* 119, M. I 290). C'est à peu de chose près la *generatio* (correspondant à la *corruptio*) des Aristotéliciens, c'est-à-dire la production d'un être de *son* non-être, mais d'une matière préexistante. La plupart des passages cités peuvent donc s'entendre en ce sens que Dieu fit exister des êtres qui auparavant n'étaient pas.

Même quand Philon dit que Dieu forma « le monde » ou « toutes choses » du non-être, on ne saurait y voir, sans plus, la création proprement dite. Le parallèle qu'il établit entre les parents et Dieu est très instructif sur ce point. « Les parents, dit-il, sont intermédiaires entre la nature divine et la nature humaine, et participent aux deux : à la nature humaine, cela est évident, puisqu'ils sont *devenus* et subissent la corruption ; à la nature divine, car ils ont engendré et ont amené à l'existence ce qui n'était pas (τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παρήγαγον) ; il me semble en effet que *les parents sont à leurs enfants ce que Dieu est au monde : de même que Dieu a donné l'existence à ce qui n'était pas, ainsi ceux-là,* imitant dans la mesure du possible sa vertu, pourvoient à la perpétuité de la race » (*De spec. leg.* II, 225, éd. Cohn, V, p. 141 s.).

D'ailleurs, pour Philon, la matière primordiale est sans qualité,

(1) ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, *Quis rer. div. haer.* 36, M. I 478.

(2) ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι... ἀνέφηνε, *De Vita Mos.* II, 267, M. II 176.

(3) *De conf. ling.* 180, M. I 432 ; *De opif. mundi* 74, M. I 17 ; *De sacrif. Ab. et Caini* 57, M. I 173.

sans forme, sans vie, sans détermination : ce n'est pas un *être,* et par suite on peut bien dire que les substances auxquelles elle a donné naissance, ont été tirées du *non-être.* Le texte suivant paraît décisif à cet égard : « Dieu a le pouvoir de faire le bien et le mal, cependant il ne veut que le bien. C'est ce que montrent la production (γένεσις) et la conservation du monde. Il appela les *non-êtres* à l'existence, faisant naître l'ordre du désordre (1), les qualités de ce qui n'en avait pas, les ressemblances de choses dissemblables, les identités des différences, les affinités et l'harmonie de choses sans rapport et sans accord, l'égalité de l'inégalité, la lumière des ténèbres. Car il a continuellement à cœur, lui et ses Puissances bienfaisantes, de transformer et d'amener à un état meilleur le désaccord de la substance mauvaise » (c'est-à-dire de la matière) (2). La matière s'oppose donc au monde organisé comme le mal au bien, comme les ténèbres à la lumière, comme le *non-être* à l'être. On comprend ainsi l'expression : Dieu « produisit au jour (ἀνέφηνε), du non-être à l'être, le monde (3) » : Dieu le fit passer des ténèbres de la matière à la lumière des êtres organisés.

Il reste à examiner deux passages qui semblent décidément favorables à la création *ex nihilo.* A propos de la création de la lumière et de sa séparation d'avec les ténèbres (Gen. 1, 30), Philon écrit : « De même que le soleil distingue le jour et la nuit, ainsi, dit Moïse, Dieu sépara la lumière et les ténèbres..., en d'autres termes, de même que le soleil, qui monte à l'horizon, révèle les choses cachées des corps, ainsi Dieu qui a produit (γεννήσας) toutes choses, non seulement (les) amena à la lumière, mais fit (ἐποίησεν) encore ce qui auparavant n'était pas, étant non seulement démiurge, mais encore créateur » (οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης, *De somn.* I, 76, M. I 632). — « Dieu est un et créateur (κτίστης) et producteur (ποιητής) de toutes choses » (*De spec. leg.* I, 30, M. II 216).

Au sujet de ce dernier texte on peut faire remarquer que κτίστης, ainsi que κτίζω, ne se prend pas toujours au sens de création proprement dite; on serait donc simplement en présence de deux syno-

(1) τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι τάξιν ἐξ ἀταξίας; Platon, *Timée* 30 a : εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. Voir *ib.* 51 a, comment Platon conçoit la matière : μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές... La matière ne participe en aucune façon aux idées, et comme selon la doctrine de Platon les choses n'ont d'être que dans la mesure où elles participent aux idées, la matière est pour lui un véritable *non-être.* Cf. aussi Parménide 160c.

(2) *De spec. leg.* IV, 187, M. II 367.

(3 *De Vita Mos.* II, 267, M. II 176.

nymes. — Cependant cette réponse ne peut suffire pour le premier passage : une autre solution s'impose. Philon s'est-il souvenu, ici, de la croyance commune de ses coreligionnaires, et s'est-il mis, sans s'en apercevoir, en contradiction avec son système général? De la part du Juif philosophe, il ne faudrait pas s'en étonner outre mesure. Toutefois, le contexte insinue une autre réponse : Philon déclare que Dieu peut être appelé « soleil », puisqu'il est la source et l'archétype de toute lumière, ou plutôt, il est encore au-dessus de l'archétype, car c'est son Logos qui est le « paradigme » (d'après Gen. **1**, 3). Suit le passage cité. — Or, dans son commentaire de l'œuvre des six jours, Philon interprète Gen. **1**, 1-5 de la création de la lumière incorporelle du monde des Idées, dont le Logos forme la synthèse (*De opif. m.* 26-35, M. I 6 s.). Il y distingue très nettement deux étapes : la création du monde immatériel et la formation du monde sensible. D'autre part, rien n'empêche Dieu d'être l'auteur immédiat et unique des Idées, pures intelligences, sans aucun mélange avec la matière (*Leg. all.* I, 41, M. I 51). Ces êtres incorporels sont donc créés au sens strict du mot, tandis que le monde sensible n'a reçu de Dieu que son organisation, par l'intermédiaire des Puissances. Par rapport au monde visible, Dieu est *démiurge,* à l'égard du monde intelligible, il est *créateur.*

Nous pouvons donc conclure, avec la plupart des auteurs qui se sont occupés de la question, que Philon a admis l'éternité de la matière, et partant qu'il n'a pas cru en la création *ex nihilo* du monde sensible. La faute en est aux idées platoniciennes, dont il était entièrement pénétré. Mais il était aussi trop profondément juif pour aller jusqu'aux dernières conséquences qu'entraîne le dualisme. S'il continue à dire que Dieu est le Seigneur et le Maître de toutes choses, que l'univers entier lui obéit, que rien n'est soustrait à sa souveraineté, c'est par suite d'une heureuse inconséquence. Il obéit alors aux inspirations d'une piété sincère, puisée aux sources révélées, plutôt qu'aux raisonnements de son système philosophique. Il faut pourtant convenir que ce système penchait de tout son poids vers une doctrine que le Judaïsme répudiait, et à bon droit, puisqu'elle contredisait la première page de ses Livres Saints et qu'elle enlevait au Dieu Créateur le plus beau fleuron de sa couronne.

Les théories néo-platoniciennes de Philon n'exercèrent probablement qu'une influence très restreinte sur les Juifs de Palestine; les scribes et les pharisiens étaient peu accessibles à ce genre de spéculations. Elles pénétrèrent peut-être dans l'un ou l'autre des groupes hellénistes établis sur la terre judéenne; on ne voit pas qu'elles aient

modifié l'atmosphère théologique dans laquelle naquit le christianisme.

Il en fut sans doute autrement dans la diaspora. Le livre des *Secrets d'Hénoch,* qui fut, selon toute vraisemblance, composé en Égypte, à l'époque de Philon, contient des déclarations assez étranges sur la création (1). L'auteur semble mélanger à l'enseignement juif officiel une doctrine ésotérique, qui rappelle de près celle des *Orphiques.* Il l'annonce avec le plus grand mystère : Dieu fait asseoir Hénoch à sa gauche, et lui révèle les secrets de la création : « Je vais t'apprendre tout ce que, avant le commencement, j'ai créé (en le faisant passer) du non-être à l'être, de l'état invisible à l'état visible. Même à mes anges je n'ai pas fait connaître les mystères de ma création... Avant que ne fût aucune chose visible, je me mouvais seul parmi l'invisible... et je n'avais aucun repos, car j'allais tout créer. Et je songeais à poser les fondements et à produire la créature visible » (Hén. sl. **24**, 1-5 Rec. AB). Dieu commanda alors à l'invisible de produire les choses visibles. Adoël vint, éclata, et il en sortit une éblouissante lumière et « un monde très grand ». La lumière devint le fondement de la création par en-haut. Puis vint Archas; lui aussi éclata, et il en sortit « un monde ténébreux très grand », qui devint la base inférieure (c. **25-26**). — Qu'est cet « invisible » au milieu duquel Dieu se meut avant la création? et que sont ces deux êtres « invisibles » si mystérieux qui portent en eux le monde visible? Il n'est point aisé de répondre à ces questions. Incontestablement on est ici en présence d'éléments hétérogènes, étrangers au véritable judaïsme, provenant peut-être de la mythologie égyptienne.

Mais est-on fondé pour autant à admettre que, dans l'esprit de l'auteur, la production des créatures « du non-être à l'être », n'est que leur passage « de l'invisible au visible », c'est-à-dire la sortie des êtres organisés d'une matière primordiale, incréée? Il ne le semble pas, car l'auteur compte les choses invisibles, aussi bien que les choses visibles, parmi les créatures de Dieu : « Avant que ne fût créée aucune créature, le Seigneur fit tout ce qui est visible et tout ce qui est invisible » (**65**, 1; cf. **47**, 4; **51**, 5; **64**, 5; **65**, 6); Dieu est le créateur de *toutes choses* (**24**, 5 Rec. A); il a « béni toute (sa) création, la visible et l'invisible » (**31**, 1; cf. **51**, 5). Les deux êtres mystérieux eux-mêmes obéissent à l'ordre divin. Dieu a « tout médité et tout créé » par sa sagesse; il s'oppose à tous les autres êtres comme l' « éternel » et l' « incréé »; ses yeux « considèrent tout ce qui est, et tout tremble de

(1) Cf. l'article, cité plus haut, de L. Gry, p. 285-293.

crainte », mais s'il détourne son visage « tout est anéanti » (**33**, 3-4). — Il était difficile à l'auteur de tenir un langage pareil, s'il avait admis que des êtres incréés aient coexisté avec Dieu de toute éternité.

On n'a pas de peine à constater combien les spéculations savantes de Philon et d'*Hénoch slave* s'éloignaient de la simplicité des affirmations bibliques, docilement acceptées par les foules. La doctrine révélée se trouvait surchargée d'adjonctions dualistes ou mythologiques qui l'altéraient profondément et menaçaient de lui créer un péril semblable à celui que les Gnostiques feront courir au christianisme primitif.

Les descriptions qui détaillent l'œuvre de la création ne sont généralement qu'un commentaire du récit genésiaque (1). Cependant on use à l'égard du texte sacré de la plus grande liberté; on se permet même de le modifier. Un exemple intéressant est fourni par Gen. **2**, 2. Le texte original portait : « et le *septième* jour Dieu acheva l'œuvre qu'il avait faite ». Dieu aurait-il donc encore travaillé le dernier jour de la grande semaine? Le passage pouvait donner à réfléchir, et les Juifs chez lesquels le repos sabbatique était devenu une caractéristique nationale (cf. Jub. **2**, 17-33), eurent à cœur de prévenir toute équivoque. Les *Septante* traduisent : « et Dieu acheva le *sixième* jour l'œuvre qu'il avait faite et il se reposa le septième ». La même modification se trouve dans la version samaritaine. Les *Jubilés* (**2**, 19) accentuent encore la correction : « et il finit tous ses travaux le *sixième* jour, tout ce qui existe au ciel et sur la terre et dans la mer et dans les abîmes » (cf. Hén. sl. **30**, 8; **32**, 2). — Philon (*Leg. all.* I, 2, M. I 44) et Josèphe (*Ant.* I, 1, 1) acceptèrent naturellement la lecture des Septante.

On peut se demander sous quelle image les Juifs se représentaient le monde (2). Le livre d'Hénoch donne à ce sujet les renseignements les plus complets. L'ensemble des êtres créés se répartit en deux fractions bien distinctes : le ciel et la terre. La calotte céleste est tendue au-dessus de nous par la violence des vents (**18**, 3); elle

(1) Jub. **2**, 2-25; Philon, *De opif. mundi;* Hén. sl. c. **24-31**. — Philon pourtant n'admet pas que la distinction des six jours réponde à la réalité : tout fut créé « en même temps »; mais il fallait bien que la description mosaïque suivît un ordre déterminé, elle va du moins parfait au plus parfait (*De opif. m.* 67, M. I 15). — Les deux écoles rivales de Hillel et de Schammaï disputaient chaudement sur la question de savoir si le ciel avait été créé avant la terre. Pour les Schammaïtes, c'est le ciel qui fut créé le premier, « car un roi fabrique d'abord le trône, et ensuite seulement l'escabeau ». Les Hillélites au contraire donnaient la préférence à la terre, « car un roi qui se construit un palais fait d'abord l'étage inférieur, et ensuite seulement les étages supérieurs » (*Beresch. Rab.*, par. I, in Gen. **1**, 1).

(2) Cf. Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. xxii-xxiv.

paraît suspendue (**69**, 16), mais en réalité elle repose sur la terre à ses extrémités, là où le firmament touche l'horizon (**18**, 1-5). La terre elle-même est fondée sur l'eau (**69**, 17) et repose sur une pierre angulaire (**18**, 2) ou sur une colonne (**57**, 2). D'ailleurs, les quatre vents soutiennent la terre aussi bien que le firmament du ciel (**18**, 2). Le ciel leur livre passage par douze portes aux extrémités de la terre (**34**, 2; **35**, 1; **36**, 1 ss.; **76**, 1 ss.). Au-dessus des portes des vents, également aux confins de l'horizon, se trouvent douze autres portes, plus petites, six à l'Orient et six à l'Occident, par où sortent et rentrent le soleil, la lune et les étoiles (**33**, 3; **36**, 3; **72**, 3; **75**, 6). Tous ces luminaires, ronds comme le ciel (**73**, 2), se meuvent sur des chars poussés par les vents (**18**, 4; **72**, 4 s.; **75**, 8). Le soleil est « tout rempli d'un feu qui éclaire et qui embrase » (**72**, 4).

Mais il serait sans intérêt d'insister sur ces spéculations cosmologiques, qui n'ont qu'un rapport éloigné avec la théologie. Il sera plus utile d'étudier maintenant les relations de Dieu avec le monde.

II. — RAPPORTS NATURELS DE DIEU AVEC LE MONDE.

La première conséquence de la création est l'absolue souveraineté de Dieu sur tous les êtres. En vertu de l'acte primordial par lequel il a appelé le monde à l'existence, Dieu est le Roi et le Seigneur de tout l'univers (III Mach. **2**, 9). Les titres que les Juifs lui décernent, mettent bien en relief le pouvoir absolu de Dieu sur ses créatures.

Dieu est nommé grand Roi (1), Roi saint (2), immortel (3), éternel (4), tout-puissant (5), Roi des rois (6), seul Roi (7), Roi des dieux (8), Roi du ciel (9), Roi du monde (10), Roi de toute la création (11). Il est le Seigneur grand (12), le Seigneur des Sei-

(1) Grand Roi : Ps. Sal. **2**, 36 [32]; Sib. III, 499. 560; Hén. **84**, 2. 5; **91**, 13.
(2) Roi saint : III Mach. **2**, 13.
(3) Roi immortel : Sib. III, 616. 717.
(4) Roi éternel (= des siècles) : Hén. **12**, 3; **25**, 3. 5. 7; **27**, 3; cf. Tob. **13**, 6. 10.
(5) Roi tout-puissant : III Mach. **6**, 2.
(6) Roi des rois : II Mach. **13**, 4; III Mach. **5**, 35; Hén. **9**, 4; **84**, 2; cf. **63**, 4.
(7) Seul Roi : II Mach. **1**, 24; cf. III Mach. **2**, 2; Sib. III, 704.
(8) Roi des dieux : Hén. **9**, 4; cf. Esther **14**, 12 (Add. C 23).
(9) Roi du ciel : III Esdr **4**, 46. 58; II Mach. **15**, 23; III Mach. **2**, 2; Ps. Sal. **2**, 34 [30]; Test. Benj. **10**, 7; Hén. sl. **39**, 8; cf. Tob. **13**, 7. 11. 16 (ℵ).
(10) Roi du monde : II Mach. **7**, 9; Dieu du monde ou de l'univers : Hén. **1**, 4; **84**, 2.
(11) Roi de toute la création : III Mach. **2**, 7; cf. Judith **9**, 12; Tob. **10**, 3; Eccli. **50**, 15 (πανβασιλεύς).
(12) Seigneur grand : Eccli. **46**, 5.

gneurs (1), le Seigneur de toute puissance (2), le Seigneur du monde (3), du ciel et de la terre (4), le Seigneur de toute créature (5), le Maître (δεσπότης (6), δυνάστης (7). Tout est soumis à la puissance de Dieu, parce que tout a été créé par lui (III Mach. **2**, 3).

Cette domination souveraine continue à s'exercer par la *conservation* et le gouvernement du monde.

De même qu'aucun être n'est venu à l'existence sans Dieu, ainsi aucun ne peut se conserver sans lui. Car « quel être pourrait demeurer » si Dieu ne le voulait? (Sap. **11**, 25). Dieu a le pouvoir d'anéantir en un instant l'univers entier (II Mach. **8**, 18); il lui suffirait de retirer son assistance, et tout retournerait dans la poussière (cf. Ps. **104**, 29-30). — Mais Dieu « a créé toutes choses pour l'être » (Sap. **1**, 14), et son Esprit incorruptible est dans toutes les créatures (Sap. **12**, 1). Aussi a-t-il soin de tout ce qui existe (Sap. **6**, 7); « car c'est une loi de la nature que l'ouvrier veille à son œuvre » (Philon, *De praem. et poen.* 42, M. II 415). Les luminaires du ciel aussi bien que les fondements de la terre sont sous sa garde (Ass. Mos. **12**, 9). Dieu est le maître de la vie et de la mort (Eccli. **11**, 14; Sap. **16**, 13), et c'est à lui que l'homme doit la conservation de son existence (Eccli. **23**, 1; II Mach. **3**, 35). Il fait descendre la pluie et la rosée sur la terre, et y produit toute manifestation vitale (Jub. **12**, 4-18; Aristée 16). L'organisation du corps humain, l'adaptation de tous ses membres à leur fin, le merveilleux fonctionnement des sens, manifestent sans aucun doute la sagesse infinie qui les a créés; mais il faut aussi songer « que tout cela est conservé par la puissance divine » et notre

(1) Seigneur des Seigneurs : Hén. **9**, 4; Ass. Mos. **9**, 6, et des Rois : Hén. **63**, 2. 4.

(2) Seigneur de toute puissance : II Mach. **3**, 24; cf. Esth. **14**, 12 (Add. C 23).

(3) Seigneur du monde : Jub. **25**, 23; Hén. **81**, 10; Ass. Mos. **1**, 11; II Mach. **12**, 15.

(4) Seigneur du ciel et de la terre : Test. Benj. **3**, 1; Test. hébr. Nepht. **9**, 2; cf. Tob. **7**, 16; Judith **9**, 12.

(5) Seigneur de toute créature : Ass. Mos. **4**, 2; Hén. **82**, 7; cf. **84**, 2.

(6) δεσπότης : III Esdr. **4**, 60; Tob. **3**, 14 (ℵ); **8**, 17; Jud. **9**, 12 (Maître du ciel et de la terre); Sap. **6**, 7; **8**, 3; **11**, 26; **13**, 3. 9; Eccli. **23**, 1 (Maître de ma vie); **33** (**36**), 1 (Seigneur Dieu de toutes choses); Dan. (LXX) Sus. 5; **3**, 37; **9**, 8. 15. 16. 17 (bis). 19; — Théodot. Sus. 5; **3**, 37; — Ep. Jér. 6; II Mach. **5**, 17. 20; **6**, 14; **9**, 13; **15**, 22; III Mach. **2**, 2 (Maître de toute la création); **5**, 12; **6**, 5. 10; Test. Jos. **1**, 5; — Philon, *De spec. leg.* II, 219 (= *De festo Cophini* 2; éd. Cohn, vol. V, p. 140); *De Cherubim* 119, M. I 160 (Dieu est « Seigneur et Maître de toutes choses »).

δεσπόζειν : Sap. **12**, 16. 18; II Mach. **14**, 46 (Maître de la vie); III Mach. **7**, 9 (Maître de toute puissance).

δεσποτεύειν : III Mach. **5**, 28 (Dieu « maîtrise toutes choses »). — Cf. Gustave Bardy, Δεσποτης, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1910 [p. 373-379], p. 373 s.

(7) δυνάστης : Eccli. **45**, 5. 6. 16; II Mach. **3**, 24; **12**, 15. 28; **15**, 4. 23. 29; III Mach. **2**, 3; **5**, 51 (R); **6**, 39 (R).

δυναστεύειν : III Mach. **2**, 7; **5**, 7; Esth. **7**, 21 (E 21).

esprit doit « se souvenir sans cesse de Dieu, le dominateur et conservateur » de toutes ces merveilles (Aristée 155-157).

La création et la conservation du monde trouvent leur couronnement naturel dans la *Providence*, par laquelle Dieu ordonne et dispose toutes choses selon une fin déterminée. Dieu n'abandonne pas ses créatures au jeu aveugle du hasard : une intelligence infinie et une volonté sans défaillance président à leur évolution. Les titres énumérés plus haut, suffiraient déjà à le prouver; il y a aussi des textes explicites. « Le gouvernement de l'univers, dit le Siracide, est entre les mains de Dieu » (Eccli. **10**, 4). Il est « le conducteur du monde » (Sib. fragm. I, 15 , car « celui par qui tout a été créé, guide aussi et domine toutes choses » (Arist. 16). Les honneurs mêmes qu'on lui rend doivent être fondés sur la conviction qu'il a tout créé et qu'il dirige tout selon sa volonté (Arist. 234, cf. 132). « Tout est dans sa main » (Jub. **12**, 18), et son gouvernement s'étend sur toutes ses œuvres (Hén. **84**, 3; Ass. Mos. **4**, 2; **11**, 17). Il surveille et inspecte toutes choses (Sib. fr. I, 3; fr. III, 42), et il les mène toutes à leur fin (Arist. 254). — Sa Providence n'a pas seulement pour objet les hommes, mais encore les êtres sans raison. C'est lui qui nourrit les oiseaux et les poissons, et qui procure des aliments à tous les animaux (Ps. Sal. **5**, 11 s. [9-10]) : il est le « créateur παντοτρόφος » (Sib. fr. I, 5). Il règle le mouvement des étoiles, la course des vents et tous les phénomènes atmosphériques (Eccli. **42**, 15; **43**, 33).

Toutefois, c'est à l'égard des hommes que sa Providence manifeste le plus de sollicitude. Le lot de chaque homme est déterminé par Dieu, et c'est en vain qu'on essaierait d'y ajouter quoi que ce soit (Ps. Sal. **5**, 6 [4]). En toute hypothèse, c'est « la volonté du ciel » qui s'accomplit (I Mach. **3**, 60), car « comme l'argile est au pouvoir du potier qui le façonne selon son bon plaisir, ainsi l'homme est au pouvoir de son créateur qui en dispose selon son jugement » (Eccli. **33** [**36**], 13). Dieu agit à l'égard du genre humain comme un berger envers son troupeau : il reprend, corrige, instruit, et sa miséricorde s'étend à toute chair (Eccli. **18**, 13; cf. Sap. **12**, 2). Il a un soin égal des petits et des grands (Sap. **6**, 7), et personne ne peut échapper à sa vigilance (Eccli. **16**, 17). Il guide tous les hommes selon son bon plaisir (Eccli. **50**, 22; III Esdr. **1**, 24 ss.; Arist. 195; Ps. Sal. **8**, 19; Sib. III, 306), et règle le sort des nations (Sap. **12**, 12 s.; Eccli. **10**, 4. 14 ss.). En un mot, Dieu a prévu tout ce qui doit arriver, depuis le commencement de la création jusqu'à la fin des âges, et tout se conforme à sa volonté (Ass. Mos. **12**, 4. 5. 13).

Une providence toute spéciale s'exerce en faveur des justes. Dieu les protège et les garde (Jub. **31**, 24; Ps. Sal. **12**, 6 [5]); c'est pour eux que « les biens ont été créés dès l'origine » (Eccli. **39**, 25), et jamais Dieu ne laissera périr ceux qui espèrent en lui (I Mach. **2**, 61). La piété trouve sa récompense dans la prospérité : « Parce que tu es pieux, disent les Juifs au roi Ptolémée Philadelphe, aucun malheur ne vient sur toi » (Arist. 233). Au contraire, les pécheurs sont exposés aux pires châtiments : « la peste et le glaive, la nielle et la sécheresse, les calamités et la destruction, la famine et les autres fléaux » ont été créés pour eux (Eccli. **40**, 9-10). La création tout entière se soulève contre les méchants, tandis qu'elle procure le bien de « ceux qui mettent leur confiance » en Dieu (Sap. **16**, 24), car l'homme est toujours puni par où il a péché (Test. Gad **5**, 10; Sap. **11**, 16; cf. Jub. **4**, 31 s.).

La foi en la Providence était donc profondément enracinée au cœur des Juifs du temps de J.-C. C'est même à cette époque qu'on les voit employer, pour la première fois, certains mots dans un sens technique : διοικεῖν (*régir :* Sap. **8**, 1; **12**, 18; **15**, 1 B), διακυβερνᾶν (*gouverner :* Sap. **14**, 3; III Mach. **6**, 2), et surtout πρόνοια (*providence :* Sap. **14**, 3; **17**, 2; Dan. **6**, 18 Sept.; III Mach. **4**, 21; **5**, 30; IV Mach. **9**, 24; **13**, 19; **17**, 22) (1). Philon composa tout un ouvrage sur « la Providence », pour exposer les raisons de cette croyance et réfuter les objections des adversaires (2).

En effet, bien que la chose puisse paraître surprenante, cette doctrine rencontra des opposants au sein même du Judaïsme. Au rapport de Josèphe, les *Sadducéens* niaient l'existence de la Providence : Dieu n'intervient pas dans le cours du monde et ne s'en occupe pas; l'homme est abandonné à lui-même, en sorte que les biens et les maux qu'il reçoit en partage n'ont d'autre cause que lui-même (*Bell. Jud.* II, VIII, 14; *Ant.* XIII, V, 9; cf. *Ant.* X, XI, 7). — Les *Esséniens* étaient au contraire des partisans décidés de la Providence, et dans tous les événements ils reconnaissaient son intervention (*Ant.* XIII, V, 9; XVIII, I, 5) (3).

(1) Il faut noter, toutefois, que ces expressions étaient déjà employées par les philosophes grecs, surtout les Stoïciens, au sens de gouvernement divin, de Providence.

(2) Cf. DRUMMOND, II, p. 55-62; J. MARTIN, p. 88-104.

(3) On peut se demander dans quelle mesure Josèphe lui-même acceptait la Providence. Assurément, il en parle parfois avec l'accent de la plus parfaite conviction (*C. Ap.* II, 41, cf. 22). Il ne faudrait point non plus se laisser tromper par le revêtement grec qu'il donne le plus souvent à sa pensée, en appelant la Providence τύχη, χρεών, εἱμαρμένη, πεπρωμένη (cf. *Bell. Jud.* IV, X, 7). Il n'en est pas moins vrai que dans plusieurs passages il semble rapporter certains événements, non à Dieu, mais au hasard (*Ant.* XV, IX, 1; *Bell. Jud.*

A vrai dire cette croyance n'allait pas sans difficulté. Il y avait à sauvegarder la liberté humaine. Il restait surtout à donner une solution satisfaisante au problème du mal.

D'où vient le mal? S'est-il introduit dans la création contre la volonté du Créateur? Comment expliquer la présence de tant de désordres physiques et moraux dans le monde, si un Dieu infiniment bon et puissant tient le gouvernail de l'univers? Pourquoi voit-on si souvent des hommes justes accablés d'infortunes, tandis que les méchants jouissent de la plus florissante prospérité? Enfin, pourquoi Israël, le peuple de Dieu, est-il foulé aux pieds par les impies Gentils? — Plus ou moins confusément, toutes ces questions se posaient à la conscience des Juifs.

Leur monothéisme rigoureux les préserva toujours de la solution désespérée des dualistes proprement dits. Jamais ils ne songèrent à placer, à côté de Dieu, un principe mauvais autonome. Rien ne saurait exister indépendamment de Dieu, l'Ancien Testament proposait cette doctrine de la manière la plus explicite :

> C'est moi Iahvé, et personne autre!
> Hors moi il n'est point de Dieu.
> . . . . . .
> Qu'on sache du Levant au Couchant
> qu'il n'y a rien hors moi!
> C'est moi Iahvé, et personne autre!
> Je forme la lumière et je crée les ténèbres;
> Je fais la paix et je crée le malheur :
> c'est moi Iahvé qui fais tout cela. (Is. 45, 5-7. Trad. Condamin.)

Le Juif qui se cache sous le nom d'Orphée, est l'écho de toute la tradition quand il écrit : C'est Dieu « qui envoie aux hommes le malheur, ainsi que les guerres funestes et les douleurs angoissantes (1) ».

Tout, même le mal, doit donc relever en quelque façon du Créateur.

Que Dieu pût être l'auteur du *mal physique,* on le concédait en général sans trop de difficulté. Philon pourtant ne s'y résoudra pas (voir plus loin, p. 56 s.).

VI, IV, 8; cf. III, VIII, 7); bien plus, il donne parfois au Destin une importance telle qu'il le rend responsable de la perversité des méchants, et il va jusqu'à dire que sans lui rien ne se fait (*Ant.* XVI, XI, 8). La formation grecque de l'historien l'amena ainsi à des affirmations qu'un véritable Juif aurait dû désavouer.

(1) PS.-JUSTIN, *De Monarchia* 2. Clément d'Alexandrie et Eusèbe présentent ici un texte remanié.

Mais la question présentait un tout autre caractère de gravité, quand on considérait le *mal moral,* car la sainteté de Dieu se trouvait ici directement engagée. Or, ce fut toujours pour les Juifs un dogme incontesté qu'entre Dieu et le péché il y a incompatibilité absolue. Impossible de concevoir Iahvé pactisant avec le mal moral ou même gardant à son égard la simple neutralité. Il ne peut que le haïr et le punir. Ce serait se méprendre grossièrement que d'interpréter au pied de la lettre des expressions qui semblent attribuer à Dieu une part de responsabilité dans certaines fautes (1) ; si les termes n'ont pas toujours la précision scolastique des modernes (2), le sens général n'en est pas moins clair : la sainteté de Dieu ne peut souffrir la plus légère atteinte.

D'où vient alors le péché? Les Juifs en cherchèrent toujours l'explication immédiate dans la liberté de l'homme. Le premier couple était tombé, parce qu'il avait enfreint librement un précepte

(1) Cf. Ex. **7**, 3 ; **9**, 12 ; **10**, 20. 27 ; **14**, 8 ; I Sam. **16**, 14. 15. 23 ; II Sam. **24**, 1 ss. ; I R. **22**, 20-23 ; Is. **6**, 9 s. ; **19**, 14 ; Jér. **6**, 21 ; Ézéch. **3**, 20 ; **20**, 25.

(2) P. Condamin : « La conception sémitique... considère peu les causes secondes, et rapporte volontiers tous les événements à Dieu, cause première et principale. Cette conception est bien servie par la langue qui distingue mal les diverses sortes de causalité ; ce que Dieu *permet,* quand il le prévoit et pourrait l'empêcher, il est censé le *faire : il endurcit* le cœur du Pharaon, etc. Maintenir partout le sens intentionnel strict de certaines locutions (לִמְעַן ou בַּעֲבוּר), en expliquant que, le bien étant un jour tiré du mal, le mal entre ainsi dans le plan providentiel et peut être, en quelque sorte, objet de *l'intention* divine (Knabenbauer, p. 140, 141), c'est attribuer, semble-t-il, aux Sémites des temps anciens une métaphysique trop savante » (*Le Livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p. 46). — P. Buzy : « Il est certain que les Sémites ne distinguaient pas avec notre application les diverses causes qui, en vue d'un même effet, peuvent se trouver subordonnées ou collatérales, non plus que les divers modes qui peuvent affecter une même causalité... La théologie sémitique néglige avec la même facilité les diverses attitudes de la cause première dans le gouvernement du monde. Pour nous, nous distinguons entre vouloir, désirer, permettre, commander, inviter, conseiller, autoriser, ne pas empêcher, donner occasion ; ces expressions ont pénétré dans le langage vulgaire où tout le monde les utilise, en respectant leurs nuances respectives... La théologie des Sémites est infiniment plus simpliste. Tout ce qui, de quelque manière, relève du vouloir divin, Dieu le veut, simplement, entièrement. Tout ce qui se produit, Dieu le fait » (*Introduction aux Paraboles évangéliques,* Paris, 1912, p.336). — P. Prat : « Les Sémites ne distinguent pas comme nous les diverses modalités du vouloir divin et de la causalité première. Pour eux « vouloir, désirer, ordonner, permettre », quand il s'agit de Dieu, s'expriment par le même mot ; et de même « faire, faire faire, laisser faire, donner occasion ». D'après cette manière de parler, — impropre tant qu'on voudra, mais familière aux Hébreux, — tout ce qui arrive, même l'abus de la volonté humaine, est censé voulu de Dieu et causé par lui, puisque Dieu le permet quand il pourrait l'empêcher » (*Nature et But des Paraboles évangéliques. A propos d'un ouvrage récent,* dans *Études,* 20 avril 1913 [p. 198-213], p. 212 s.). — Il importe cependant de noter qu'aux yeux des Juifs cette manière de parler ne porte aucun préjudice à la sainteté du Très-Haut. Jamais il ne serait venu à leur pensée que le péché puisse être réellement *voulu, désiré, ordonné* par le Dieu trois fois saint.

divin (1). A vrai dire, cette première faute avait été commise sur l'instigation d'un agent mystérieux, le serpent ou le diable, et le mal physique lui-même n'apparaissait que comme une punition infligée par Dieu à cette désobéissance. Aussi un grand nombre de documents font-ils remonter aux anges déchus la responsabilité dernière des défaillances humaines (2). — Mais ici, nouvelle question : quelle cause assigner à la chute des anges? La même réponse se présente : c'est l'abus de la liberté dont Dieu leur avait fait don, qui les a perdus. Du moment que Dieu donnait l'être à des créatures libres, la possibilité de faire le mal existait. — Possibilité, mais non nécessité ! Qu'on se garde de rejeter sur Dieu les péchés des hommes :

Ne dis pas : « Ma trangression vient de Dieu »,
car il ne fait pas ce qu'il hait.
Ne dis pas : « C'est lui qui m'a fait tomber »,
car il n'a nul besoin d'hommes pécheurs.
Iahvé sait ce qui est mal et exécrable
et il ne laisse point succomber ceux qui le craignent.
Dès l'origine Dieu a créé l'homme
et il l'a remis au pouvoir de son arbitre (יצר).
Si tu le veux, tu peux garder les commandements,
et c'est sagesse de faire ce qui lui (à Dieu) agrée.
Devant toi sont répandus le feu et l'eau,
vers ce que tu veux étends la main.
Devant l'homme sont la vie et la mort,
ce qu'il désire lui sera donné.
Grande est la sagesse de Iahvé,
il est puissant en œuvres et il voit tout.
Les yeux de Dieu voient ce qu'il a fait
et il connaît toute action de l'homme.
Il n'a ordonné à personne de pécher,
et son aide n'est point avec les hommes de mensonge. (Eccli. **15**, 11-20.)

Le livre d'Hénoch est tout aussi formel : « Je vous jure à vous, pécheurs, que le péché n'a pas été envoyé sur la terre ; mais l'homme l'a fait de lui-même, et ils seront en grande malédiction ceux qui l'auront commis » (**98**, 4; cf. **69**, 11).

(1) Cf. Eccli. **15**, 11-20; **17**, 7; **25**, 24; Hén. sl. **30**, 15. — Qu'on nous permette de renvoyer ici à notre article : *L'état originel et la chute de l'homme, d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ,* publié dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1911, p. 507-545.

(2) Sap. **2**, 24, Hénoch éth., les Jubilés, les Testaments des douze Patriarches, Hénoch slave, la Vita Adae et Evae, l'Assomption de Moïse (ap. Orig.) et l'Apocalypse de Moïse. — Pour plus de détails, voir notre étude sur l'angélologie et la démonologie juives au temps de Jésus-Christ, dans la même Revue, 1911, p. 75-110.

On ne saurait affirmer plus catégoriquement la liberté complète de l'homme ni l'injustice monstrueuse qu'il y aurait à faire partager au Créateur les écarts de ses créatures.

Les Juifs ne poussèrent pas plus loin leurs investigations. Ils ne se sont jamais demandé pourquoi Dieu n'a pas créé un monde d'où le péché eût été banni. Persuadés que Dieu est infiniment puissant et que le monde actuel n'a pas épuisé sa fécondité, ils ne doutaient pas davantage que l'état de choses présent, malgré ses misères nombreuses, ne laissât pleinement intacte la sainteté de Dieu.

En définitive, l'existence du mal moral ne créait pas à leurs yeux des objections insolubles contre la Providence. Dieu ne veut pas le péché, il le hait et le punit sévèrement. Mais il ne pouvait doter certains êtres de la noble faculté de choisir entre le bien et le mal, sans permettre la défaillance de la volonté; le péché est la contre-partie inévitable de la vertu et du mérite. Mais ces fautes ne le prennent pas au dépourvu; sa science infinie les a prévues (1) et sa sagesse saura les utiliser pour des fins dignes de lui (2). Rien ne peut échapper au gouvernement de la Providence divine.

Si les châtiments n'eussent atteint que les pécheurs, et seulement dans la mesure de leur culpabilité, le problème du mal n'aurait guère tourmenté les Juifs. Ils admettaient sans peine que la justice divine pût s'exercer contre les impies; mais ils avaient aussi un sentiment très aigu des droits que la pratique du bien conférait aux justes. Dieu se doit de protéger et de garder les hommes pieux (3); c'est pour ces derniers que « les biens ont été créés dès l'origine, de même que les maux pour les méchants » (4); c'est aussi contre les pécheurs qu'ont été faits « la peste et le glaive, la nielle et la sécheresse, les calamités et la destruction, la famine et les autres fléaux » (5). Le bonheur est la juste récompense de la fidélité à Dieu : « Parce que tu es pieux, disent les Juifs au roi Ptolémée Philadelphe, aucun malheur ne vient sur toi » (6). Sous l'action de Dieu toutes les créatures concourent à la félicité des bons, tandis qu'elles se soulèvent contre les méchants pour venger l'ordre violé (7), car l'homme est puni par où il a péché (8).

(1) Hén. sl. **42**, 2; **53**, 2 s.; Doc. Sad. **2**, 6.
(2) Sap **8**, 1; **10**, 1-**12**, 27.
(3) Jub. **31**, 24; Ps. Sal. **12**, 6 [5].
(4) Eccli. **39**, 25.
(5) Eccli. **40**, 9-10.
(6) Ps.-Aristée 233.
(7) Sap. **16**, 24.
(8) Test. Gad **5**, 10; Sap. **11**, 16; cf. Jub. **4**, 31 s.

Mais la réalité ne répondait pas à pareil idéal de justice. N'avait-on pas trop souvent sous les yeux le scandaleux spectacle de la prospérité des impies et du malheur des justes (1)? Comment accorder ces données évidentes de l'expérience avec la foi en la Providence? La conscience juive souffrait depuis longtemps de cette antilogie. « Vous êtes juste, Jahvé, s'écriait Jérémie; pourquoi (alors) la voie des méchants est-elle prospère? Pourquoi tous les perfides vivent-ils en paix? » (**12**, 1). Et l'on connaît la douloureuse plainte qui remplit tout le livre de Job : pourquoi l'innocent souffre-t-il? — C'est sous cet aspect concret que le problème du mal se posait généralement pour les Juifs.

Pour atténuer ce qu'il avait d'obscur et d'irritant, les auteurs, à l'époque que nous étudions, font valoir diverses considérations. Passons en revue les plus caractéristiques d'entre elles.

Le Siracide se console à la pensée que le bonheur des méchants n'est qu'apparent : les soucis empêchent le riche de dormir (**34** [**31**], 1 ss.), l'avarice ne lui permet souvent même pas de jouir de ses biens (**14**, 4 ss.). D'ailleurs, sa prospérité n'est pas durable; tôt ou tard il verra s'évanouir ses richesses et il sera plongé dans la misère (**5**, 1-15; **10**, 12-18; **11**, 14-26; **12**, 6; **39**, 28-31). Enfin, l'infamie le poursuivra après sa mort, et même dans sa postérité il sera encore châtié (**10**, 17; **16**, 4-10; **24-27**; **41**, 5-13). — Le juste, au contraire, ne doit pas perdre courage dans l'adversité; pour lui, le malheur n'est qu'une épreuve qui passe (**2**, 1-11); qu'il ait confiance, le Seigneur le tirera un jour de son humble condition (**11**, 12-26) et lui donnera le bonheur (**10**, 14 s.; **11**, 5 s.; **36**, 12 etc.). On n'est jamais à l'abri des coups de la fortune, et il ne faut « estimer aucun homme heureux avant sa mort » (**11**, 26). — Remarquons que l'Ecclésiastique ne recourt pas à la pensée de l'au-delà pour justifier les épreuves de la vie présente.

L'auteur de la *Sagesse* pénètre plus au fond du problème. Dieu « ne se complaît pas dans la perte des vivants, car il a créé toutes choses pour l'être; toutes les créatures du monde sont salutaires; et il n'y a en elles aucun principe de destruction » (**1**, 12-14). Il a créé l'homme pour l'immortalité, et c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde (**2**, 23 s.). Dieu punit sévèrement le péché (**1**, 9); le mal physique a précisément pour but d'exécuter le jugement divin (**11**, 5-12, 27; **16-19**). A l'égard des méchants, la douleur est un châtiment, mais aussi une invitation à se corriger (**12**, 13-26); à l'égard des justes, elle est une épreuve en même temps qu'un avertissement paternel (**11**, 9 s.). Même la mort prématurée, si redoutée par les Juifs,

(1) Eccli. **9**, 11 s.; **11**, 19 ss.; Hén. **96**, 4; **102**, 5.

est un effet de la miséricorde divine pour ceux dont l'âme est sans tache (**4**, 9-14). Mais ce qui justifie surtout la Providence aux yeux du Sage, c'est la sanction de la vie future : alors la vertu sera enfin récompensée, comme elle le mérite, tandis que la vengeance de Dieu atteindra les pécheurs (**2**, 21-**3**, 9; **5**, 1 ss.).

Philon ne sépare pas, dans la solution de ce problème, le mal moral du mal physique. Le philosophe alexandrin ne veut voir en Dieu que l'auteur du bien, et du bien le plus parfait; il ne consent aucunement à lui attribuer une responsabilité quelconque dans la production du mal, de quelque ordre qu'il soit. Un texte biblique (Deut. **32**, 34 s.) semble-t-il enseigner le contraire? Voici comment il s'en tire : « Il y a auprès de Dieu, dit-il, des réserves de biens et aussi de maux. Mais considère ici la bonté de l'Être suprême : il ouvre le trésor des biens, et ferme celui des maux, car il convient à Dieu de nous accorder des biens et de nous prévenir de sa libéralité, mais de n'envoyer les maux que difficilement (1) ». Dieu pourrait donc, à la rigueur, envoyer des maux, mais comme il ressort de tous les autres textes, il ne peut le faire décemment. « Il peut les deux, mais il ne veut que le bien (2) ». — D'où vient alors le mal?

Le mal est pour ainsi dire inhérent aux êtres qui ne sont pas purement spirituels; c'est pour cette raison que Dieu ne peut entrer en contact direct avec la matière, principe de limitation et d'imperfection, et qu'il charge les Puissances de créer les parties inférieures de l'homme. Le corps humain est donc la cause principale du péché : il est la prison (3), le tombeau (4) de l'âme; étant « naturellement mauvais », il complote contre elle (5); c'est lui qui donne naissance aux passions et à toute la vie sensitive dont les tendances sont si souvent contraires à la droite raison (6). Quoique l'homme ait reçu de Dieu le don incomparable de la liberté (7), il lui est bien difficile, en raison des éléments dont il est composé, de ne pas pécher (συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν) (8).

Dieu ne pouvait-il pas empêcher du moins le mal physique? — Ce lui était impossible, répond Philon, s'il ne voulait changer constam-

(1) *Leg. all.* III, 105, M. I 108.
(2) *De spec. leg.* IV, 187, M. II 367.
(3) *De migr. Abr.* 9, M. I 437.
(4) *De spec. leg.* IV, 188, M. II 367.
(5) *Leg. all.* III, 69-71, M. I 100 s.
(6) *Leg. all.* II, 9-11, M. I 68; *Quod det. pot. ins.* 100, M. I 210; *De spec. leg.* IV, 79, M. II 348.
(7) *Quod D. sit im.* 47-48, M. I 279; *De Providentia*, § 80-84.
(8) *De Vita Mos.* II, 147, M. II 157.

ment le cours des lois naturelles. La pluie et les vents produisent les effets les plus bienfaisants, et c'est ce bien que Dieu a en vue; cependant il est inévitable qu'ils produisent parfois quelque tort accidentel. La Providence considère le bien général. Dans la cité la mieux ordonnée, les lois les plus sages peuvent avoir des inconvénients pour tel particulier; mais s'il est raisonnable, il se réjouira des avantages généraux qu'elles produisent. Ainsi en est-il dans le gouvernement du monde (1). — Les calamités ont aussi pour but, dans certains cas, de châtier les peuples de leurs crimes et de les amener à résipiscence (2). — Philon n'admet pas la valeur de l'objection tirée du bonheur des impies et du malheur des justes. De quel droit déclarons-nous méchants ceux-ci et justes ceux-là? Connaissons-nous les secrets des cœurs (3)? D'ailleurs, le véritable bonheur n'est pas toujours là où nous croyons (4). Nous n'avons pas les éléments d'information suffisants pour nous ériger en juges de la Providence.

Il peut paraître singulier que Philon ne recoure jamais à la sanction de la vie future dans les deux livres qu'il a écrits sur la Providence. Dans ses autres ouvrages aussi, il parle très rarement de l'au-delà, et sa pensée n'apparaît jamais avec beaucoup de netteté. Il semble toutefois avoir connu l'argument : « Quant à moi et à mes amis, dit-il, il nous paraît préférable de mourir avec les justes plutôt que de vivre avec les impies : la vie immortelle attend ceux-là après la mort, tandis que la mort éternelle attend ceux-ci après leur vie (5) ».

Les auteurs d'*apocalypses* avaient pareillement leur réponse au problème du mal; mais conformément à leur système général cette solution est toute mécanique. Les souffrances des justes ne sont guère envisagées sous leur aspect moral. Ils se contentent de constater la profondeur du mal, l'immensité du désastre national. C'est là une situation qui entre dans le déterminisme universel. Le monde actuel est entièrement mauvais, et il faut se consoler des malheurs présents par la pensée du monde à venir, qui ne tardera pas à se réaliser (6).

Les solutions le plus généralement envisagées peuvent se ramener aux suivantes :

(1) *De Providentia*, § 99; *De Praem. et poen.* 33-35, M. II 413.
(2) *De Provid.* II, § 31-33.
(3) *De provid.* II, § 102; cf. I, § 60.
(4) *De provid.* II, § 16.
(5) *De post. Caini* 39, M. I 233.
(6) Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 37-59.

1° Le bonheur des méchants est superficiel, incertain, peu durable (Eccli.). Savons-nous d'ailleurs s'ils sont réellement méchants ou vraiment heureux? (Philon). En tout cas, ils ne sauraient échapper au châtiment qui les attend dans l'autre vie (Sap.).

2° Les souffrances des justes ne durent pas toute la vie; elles sont une épreuve passagère destinée à les amender et à les corriger (1); elles permettent à l'homme de manifester sa fidélité à Dieu et sa constance dans la vertu (2).

3° Enfin, à l'époque messianique sonnera l'heure des rétributions nationales (3), tandis que la sanction de la vie future rétablira l'équilibre dans l'ordre individuel (4).

Une pensée plus haute apparaît çà et là : les souffrances des bons, particulièrement leur martyre, ont la vertu d'expier les péchés des autres et d'attirer sur eux la miséricorde divine. Les sept fils de la mère héroïque, dont parle le II[e] livre des Machabées, supportent joyeusement tous les tourments, persuadés que leur sacrifice apaisera la colère de Dieu déchaînée contre Israël et méritera à leur peuple la paix religieuse (II Mach. **7**, 6. 37. 38). — L'auteur du IV[e] livre des Machabées insiste sur ces idées, et met cette belle prière sur les lèvres d'Éléazar mourant : « Que mon sang leur serve de purification, et reçois mon âme en échange (ἀντίψυχον) de la leur » (IV Mach. **6**, 29; cf. **1**, **11**; **9**, 23 s.; **12**, 18; **17**, 21 s.; **18**, 4).

L'âme élevée de Philon s'ouvrait facilement à ces pensées. « Un principe bien nécessaire, dit-il, c'est que tout homme sage est la rançon (λύτρον) du méchant. » L'impie ne pourrait même pas continuer à vivre, si le juste n'intervenait en sa faveur. L'homme de bien se penche sur les vices des hommes pour les guérir, à l'instar du médecin qui s'oppose aux progrès de la maladie, la fait décroître et même cesser complètement, à moins que la violence de la maladie ne soit telle, qu'elle l'emporte sur tous les remèdes qu'on pourrait lui oppo-

(1) Voir, outre la Sagesse, Ps. Sal. **8**, 31 s. [26]; **13**, 4-11 [5-12]; **16**, 1-4; **18**, 4 (sur le rôle de la souffrance d'après les Psaumes de Salomon, cf. Viteau, p. 53-58); II Mach. **6**, 16; **7**, 18. 32 s.; IV Mach. **6**, 29; **10**, 10; Test. Rub. **1**, 7-10; **4**, 4; Sim. **2**, 12-14; Gad **5**, 8-11.

(2) Cf. I Mach. **2**, 37. 52; II Mach. **6**, 30; **7**, 2. 9; IV Mach. **9**, 8. 15. 29; **10**, 20; Jub. **17**, 15-18; **19**, 3-8; Hén. **108**, 9; Test. Jos. **2**, 1-7.

(3) Cf. Sib. III, 50-60; 653 s.; Ps. Sal. **17**; Hén. **91**, 12; cf. **46**, 4 s.; **90**, 19; Jub. **23**, 30; Ass. Mos. **10**, 2-7; Philon, *De praem. et poen.* 95, M. II 423.

(4) Cf. II Mach. **7**, 9. 13. 14; IV Mach. **9**, 8 s.; **16**, 25; **17**, 12. 18; **12**, 19; **18**, 5; Ps. Sal. **3**, 12-16 [10-12]; **13**, 9-11 [11-12]; **14**, 2-6 [3-10]; **15**, 13-15 [12-13]; Hén. **102-104**. Sur le problème du mal dans le IV[e] livre d'Esdras, cf. L. Vaganay, *Le Problème eschatologique dans le IV[e] livre d'Esdras*, Paris, 1906, p. 44-63. 91-119.

ser. C'est ainsi que périt Sodome : l'innombrable multitude des méchants n'y trouvait pas le contrepoids des bons et entraîna la balance. Si cette ville avait abrité cinquante justes, ou seulement dix, Dieu aurait accédé à la prière d'Abraham et l'aurait épargnée. L'on doit faire tous les efforts possibles pour sauver même ceux que leur mal fait courir à une perte certaine, à l'exemple des bons médecins qui appliquent les remèdes lors même que le cas est désespéré, afin d'éviter tout reproche. Et s'il reste le moindre germe de santé, il faut le ranimer avec les plus grands soins, comme on ferait d'une étincelle qui couve encore sous la cendre, car il y a espoir que si la vie est prolongée, elle devienne meilleure. « Aussi quand je vois un homme de bien habiter dans une maison ou dans une ville, je proclame cette maison ou cette ville bienheureuse, car je suis persuadé qu'elle gardera toujours la prospérité présente et qu'elle peut s'attendre à des biens plus grands encore ; en effet, Dieu répand ses richesses immenses sur les indignes eux-mêmes, par égard pour les dignes. Ne pouvant pas intercéder pour qu'ils ne vieillissent pas, je demande pour eux une vie très longue, convaincu que les hommes se trouveront bien aussi longtemps que durera la vie de ceux-là. C'est pourquoi, lorsque j'apprends la mort d'un de ces justes, je suis rempli d'une grande tristesse et d'une profonde douleur, et je pleure non pas tant les disparus que les survivants. Car ceux-là, arrivés au terme naturel et nécessaire de leur existence, échangent une vie belle contre une mort glorieuse ; mais ceux-ci, privés de l'appui fort et puissant qui les protégeait, sentiront bientôt le poids de leurs maux, à moins que d'autres justes ne viennent prendre la place des premiers. » Une ville n'a donc pas de meilleur rempart que les hommes vertueux qui habitent au milieu d'elle ; ils arrêtent le bras vengeur de Dieu et attirent ses bienfaits sur les méchants eux-mêmes (1).

On ne peut nier que ce ne soient là des conceptions très hautes. Sans doute Philon ne parle pas d'une manière spéciale du rôle expiatoire de la *souffrance ;* sans doute encore il semble établir une corres-

(1) *De Sacrif. Ab. et Caini* 121-128, M. I 187 s. — Des pensées semblables se rencontrent dans l'Apocalypse syriaque de Baruch : « Vos œuvres, dit Dieu en parlant de Jérémie et de Baruch, sont pour cette ville (Jérusalem) comme une colonne inébranlable et vos prières comme un mur puissant » (**2**, 2). « Et si d'autres ont commis l'iniquité, déclare Baruch en s'adressant à Dieu, il fallait pardonner à Sion par égard pour ceux qui ont fait le bien, et ne pas l'accabler à cause de ceux qui ont fait le mal » (**14**, 7). « Priez de tout cœur le Tout-Puissant, dit-il en s'adressant au peuple, pour qu'il vous rende sa bienveillance, et qu'il ne compte pas la multitude de vos péchés, mais qu'il se souvienne de la rectitude de vos pères » (**84**, 10). — Cf. encore Test. Benj. **3**, 8 ; mais ce passage a subi l'influence chrétienne.

pondance trop étroite entre la valeur morale des hommes et leur félicité temporelle. Toutefois en montrant que les justes sont pour ainsi dire les paratonnerres qui protègent contre la foudre des vengeances divines leurs proches et leurs concitoyens, il a émoussé considérablement l'objection que la prospérité des méchants permettait de formuler contre la Providence et a mis en relief un des aspects les plus touchants de la solidarité humaine, la réversibilité des mérites.

En résumé, malgré les difficultés que pouvait présenter le problème du mal, les Juifs maintinrent en général avec la plus grande fermeté leur foi en la Providence divine. Ils y étaient poussés, moins par des raisonnements philosophiques que par des motifs très particuliers, tirés des interventions surnaturelles de Dieu dans le monde, et spécialement dans l'histoire du peuple d'Israël.

Rome, Séminaire Français.

J.-B. Frey.

LE TEXTE DU PSAUTIER DE SAINT HILAIRE DE POITIERS [1]

L'histoire de l'ancienne version latine de l'Écriture n'est pas encore faite et elle n'est probablement pas près de l'être. A l'heure actuelle, on peut dire qu'elle pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Non seulement nous sommes mal renseignés sur sa diffusion et sur les diverses modifications qu'elle a pu subir depuis son apparition jusqu'au moment où elle fut définitivement supplantée par la version de saint Jérôme, mais nous ne savons presque rien de son origine. Nous ne savons ni où, ni quand, ni par qui, ni sur quel texte grec elle a été faite. Nous ignorons si toute l'Écriture a été traduite en même temps, et nous ne pouvons même pas dire s'il y eut plusieurs versions indépendantes ou bien si les textes que nous possédons ne sont qu'une seule et même version plus ou moins retouchée et corrigée. Et pourtant il faudrait savoir à peu près tout cela pour utiliser à coup sûr les anciens textes latins pour la critique textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Si nous ne sommes pas mieux informés, il ne faut s'en prendre qu'à l'obscurité et à la difficulté du sujet, et ce n'est pas faute de travaux et de recherches. Un coup d'œil jeté sur les indications bibliographiques de Corssen, Nestle, Kennedy, Méchineau, suffit pour s'en rendre compte (2). L'histoire de ces travaux a été faite trop souvent pour qu'il soit utile de la recommencer ici. On n'a pas abouti encore, pour le moment du moins, à reprendre les grandes synthèses de Saba-

(1) Cette étude servira d'Introduction au texte du psautier de saint Hilaire que M. Jeannotte publiera prochainement (N. D. L. R.).

(2) Corssen, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Jahresbericht über die Forschritte der klassischen Altertumswissenchaft*, Leipzig, 1899, t. CI, p. 183 ss. Nestle, *Bibelübersetzungen (lateinische)*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Auf., t. III. Kennedy, *Latin versions* (The old), dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III. Méchineau, *Latines (versions) de la Bible*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV.

tier et de Bianchini. On ne discute même plus sur l'origine africaine ou non africaine de l'*Itala,* ou encore sur l'unité ou la pluralité des anciennes versions latines. On a compris qu'avant de proposer avec quelque chance de vérité des réponses à ces questions complexes, tout un travail préliminaire s'impose. Les solutions doivent être préparées par un inventaire méthodique et complet et par un classement préalable de tous les documents, ainsi que par des monographies sur quelques points de détail bien choisis, qui jalonnent la route et permettent au futur historien de s'orienter, en lui fournissant des points de repère sûrs et bien déterminés.

C'est de ce côté qu'ont porté les plus récentes recherches des savants. On s'est vite aperçu qu'il y avait intérêt à diviser la question, à étudier séparément l'Ancien et le Nouveau Testament et à commencer par le Nouveau. Car il est infiniment probable que tous les livres de l'Écriture n'ont pas été traduits en même temps et n'ont pas eu la même circulation. Appliquer à tous un traitement uniforme serait s'exposer à des mécomptes et à des confusions regrettables.

On s'est occupé presque exclusivement jusqu'ici du Nouveau Testament. Aussi faut-il bien se garder d'appliquer à toute la Bible les affirmations éparses qu'on rencontre çà et là sur les anciennes versions latines, car il ne s'agit la plupart du temps que du Nouveau Testament, et même à vrai dire des seuls Évangiles sur lesquels nous possédons les documents les plus nombreux et les mieux connus. Le premier pas décisif vers une solution durable a été fait en 1881, par deux savants anglais, Westcott et Hort, dans l'introduction à leur édition critique du texte grec du Nouveau Testament (1). Les immenses données qu'ils avaient recueillies pendant vingt ans leur permirent de tenter une classification des anciens textes latins. La division en textes africains, européens et italiens qu'ils ont proposée a bien supporté le feu de la critique (2). Les études postérieures ont confirmé la justesse de leur induction, au moins pour ce qui concerne les textes africains. Un point paraît être définitivement acquis à l'histoire : l'Afrique avait une version particulière du Nouveau Testament. Cette version ou recension, nous la connaissons parfaitement. Le texte en a été presque entièrement reconstitué. Déjà Westcott et Hort avaient signalé la parenté des manuscrits *Bobbiensis* (k) et *Palatinus*

(1) Westcott and Hort, *The New Testament in Greek,* Cambridge, 1881, *Introd.*, pp. 78-84.

(2) Cf. Méchineau, *Latines (versions) de la Bible,* dans Vigouroux, *Dict. de la Bible,* t. IV, pp. 119-122. Voir les réserves de dom de Bruyne, *Rev. Bén.,* 1911, pp. 79-80, au sujet de la division en textes européens et italiens.

(e) avec Tertullien et saint Cyprien. Sanday en avait fait la démonstration dans la préface de son édition du *Bobbiensis* (1). Mais c'est à Paul Monceaux que revient le mérite d'avoir établi l'existence de la recension africaine et d'en avoir indiqué les principaux caractères (2). Enfin Hans von Soden nous en a donné une édition, précédée d'une introduction très développée dans laquelle il reprend le travail de ses devanciers avec un luxe de détails inouï. Cette minutieuse érudition alourdit un peu la thèse, mais elle a l'avantage de rendre la démonstration sans réplique. Et nous pouvons croire que cette édition représente fidèlement le Nouveau Testament tel qu'on le lisait en Afrique au milieu du troisième siècle, au temps de saint Cyprien.

Dans une thèse récente sur le psautier latin en Afrique, M. Capelle vient de faire une démonstration analogue pour l'Ancien Testament. Il n'a pas eu de peine à démontrer que l'Afrique avait aussi une version du psautier offrant absolument les mêmes caractères que la recension du Nouveau Testament. Il a eu la bonne fortune de reconnaître et de nous signaler un manuscrit qui contient ce texte africain tel qu'il était à l'époque de saint Augustin, le *Veronensis,* auquel on n'avait accordé jusqu'ici que peu d'attention et qu'on était plutôt porté à classer parmi les textes européens ou italiens (3). Il eût peut-être été préférable de nous donner simplement le texte de saint Augustin et de remettre à plus tard une histoire qu'il peut être prématuré d'écrire, avant que l'étude des autres textes ait été faite et permette de se rendre compte des rapports et des réactions réciproques.

Les textes africains, qui sont les mieux caractérisés et les plus faciles à reconnaître, devaient être les premiers étudiés. Mais il faut maintenant que des recherches analogues soient entreprises dans une autre direction, afin de continuer la vérification de l'hypothèse de Westcott et Hort. On vient de voir tout le parti qu'on a pu tirer de l'étude des citations de saint Cyprien et de saint Augustin. Les citations de saint Hilaire de Poitiers ne sont pas moins importantes à étudier. Nous espérons le montrer au cours de cet exposé, elles peuvent et elles doivent jouer pour les textes européens le même rôle que celles de saint Cyprien pour les textes africains. Le texte des Évangiles de saint Hilaire a déjà fait l'objet d'une publication spéciale (4).

(1) *Old-Latin biblical texts*, II, Oxford, 1886, Introd., pp. 43-98.

(2) Monceaux, *La Bible latine en Afrique*, dans la *Revue des études juives*, 1901, et *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, pp. 97-177.

(3) Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, Rome, 1913.

(4) Bonassieux, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers*, Lyon, 1906.

Le texte du psautier, qu'il a longuement commenté et avec beaucoup de soin et d'érudition, mérite surtout une attention spéciale, et l'histoire de l'ancienne version latine ne peut que profiter largement d'une édition soignée des citations nombreuses qu'il en a faites au cours de son commentaire.

Nous allons d'abord montrer l'importance des citations du psautier faites par saint Hilaire et le parti que nous pouvons en tirer pour reconstituer le texte courant en Gaule au milieu du quatrième siècle, puis nous étudierons le caractère de ce texte.

§ I. — Texte du psautier de saint Hilaire de Poitiers d'après ses citations.

On a dit que quand même tous les manuscrits de l'Écriture seraient perdus, il serait encore possible d'en reconstituer le texte au moyen des citations des anciens Pères. En supposant que tous les versets de l'Écriture aient été cités, ce qui n'est guère vraisemblable, la tâche de les réunir et de les ordonner ne serait assurément pas facile. Elle l'est davantage, quand il s'agit de tirer le texte d'un seul livre très connu, comme le psautier, des œuvres d'un seul Père, et que ce Père a commenté le psautier, en reproduisant à peu près intégralement dans son commentaire le texte qu'il voulait expliquer.

Saint Hilaire de Poitiers a en effet écrit vers 365 une volumineuse exposition du psautier. Il y suit d'un bout à l'autre une méthode uniforme. Cette méthode consiste à prendre à la suite chacun des versets du psaume qu'il veut commenter et à en donner une interprétation allégorique. Cette méthode d'exégèse a perdu pour nous beaucoup de son intérêt, mais elle nous a valu la citation textuelle de tous les psaumes ainsi commentés. Et il suffit de mettre à la file les versets successivement commentés pour reconstituer le texte intégral d'un psaume depuis le titre jusqu'au dernier verset. Si saint Hilaire avait commenté les 150 psaumes, nous aurions le texte complet de son psautier. Mais il n'en a guère commenté que 55, ou du moins nous n'avons le commentaire que de ces 55 psaumes (1).

(1) Il est certain que saint Hilaire a eu l'intention de faire un commentaire de tout le psautier. Il est même probable que le commentaire de quelques psaumes qu'il nous dit avoir composé, s'est perdu. Dom Coustant, l'éditeur bénédictin, espérait retrouver ces fragments inédits au fond de quelque bibliothèque. Mais ses recherches sont restées sans résultat, et rien n'a été découvert depuis. Il est possible que la mort ait surpris saint Hilaire avant qu'il eût terminé son ouvrage, et il faut renoncer à l'espoir de jamais posséder le reste de son commentaire.

Cependant ce ne sont pas les seuls éléments dont nous puissions disposer. Saint Hilaire, comme tous les anciens Pères, cite avec profusion tous les livres de l'Écriture et il a cité abondamment les psaumes qu'il n'a pas commentés. Il n'y a que 29 psaumes dont il n'a cité aucun verset. C'est surtout au cours de son exposition du psautier, dans ses *Tractatus super psalmos,* qu'il a cité les psaumes. Mais on rencontre aussi quelques citations dans le *De Trinitate* et ses autres ouvrages. En réunissant toutes ces citations, on constate que saint Hilaire a cité textuellement dans ses œuvres les deux cinquièmes de tout le psautier (1). Nous avons le texte à peu près complet de 55 psaumes (il manque quelques versets aux psaumes CXXXV et CL), soit 787 versets, et 215 versets provenant de 66 autres psaumes (environ 1/6 ou 17 %). Enfin il y a 29 psaumes dont rien n'a été cité. En tout 1.002 versets sur 2.515 que comprend tout le psautier, c'est-à-dire les 2/5 ou 40 %, se lisent épars dans les œuvres de saint Hilaire sous forme de citations. C'est largement suffisant pour servir de base à une étude du texte du psautier latin, tel qu'on le lisait en Gaule au milieu du quatrième siècle, et pour mériter, semble-t-il, une édition à part.

Ce ne sera toutefois qu'à la condition qu'il soit bien établi que cette édition représente fidèlement le texte du quatrième siècle. Il faut pour cela démontrer d'une part qu'elle représente bien le texte que saint Hilaire a écrit, et d'autre part que le saint docteur a transcrit sans le modifier le texte du manuscrit dont il se servait et que nous supposons être le texte courant en Gaule à cette époque. En d'autres termes, il faut nous demander quelle est la valeur critique de nos éditions actuelles de saint Hilaire au point de vue des citations bibliques, et en second lieu avec quelle précision et quelle exactitude saint Hilaire citait l'Écriture.

La plus grande partie, la presque totalité des citations du psautier faites par saint Hilaire se trouvent dans les *Tractatus super psalmos.* C'est surtout de cet ouvrage que nous devons nous occuper. La dernière édition des *Tractatus* est celle de Zingerle dans le *Corpus* de Vienne en 1891. Les principaux manuscrits collationnés sont : un

(1) Nous nous sommes servi pour le relevé des citations des *Tractatus super psalmos* de l'édition de Zingerle, qui est la dernière et la meilleure. Mais outre qu'elle manque d'index biblique (l'index de l'édition de Vérone est incomplet et souvent fautif), on n'y trouve que les références de l'édition bénédictine. Or quel qu'ait été le soin de l'éditeur bénédictin, plusieurs citations, dont quelques-unes assez importantes, ont échappé à son attention. Nous en avons retrouvé quelques-unes dans les psaumes. Il est regrettable que le dernier éditeur, qui voulait faire œuvre durable, n'ait pas été plus vigilant.

manuscrit de Saint-Gall, *Sangallensis* 722 (G), du VI^e^ ou VII^e^ siècle; un manuscrit de Vérone, *Veronensis* XII 11 (V), du VI^e^ siècle; et un manuscrit du Vatican, *Vaticanus Reginensis* 95 (R), du X^e^ siècle. Les autres manuscrits sont plus récents et de moindre valeur. Le critique disposait donc en somme de moyens excellents. Un manuscrit important du VI^e^ siècle lui a malheureusement échappé, le *Lugdunensis* 452 (1). S'il l'eût collationné, il eût sans doute eu moins de confiance dans les leçons de ses manuscrits préférés, le *Sangallensis* et le *Veronensis*. Les manuscrits qu'il a utilisés sont cependant suffisamment nombreux, anciens et corrects pour assurer une restauration très satisfaisante du texte de saint Hilaire. Le gros œuvre avait d'ailleurs été déjà fait par le bénédictin dom Coustant dans une très bonne édition en 1693. Cette édition, surtout la réimpression de Vérone avec les leçons du *Veronensis*, garde toujours sa valeur et c'est encore la meilleure et la plus utile édition des œuvres complètes de saint Hilaire.

Le cas des citations bibliques demande à être examiné à part. Car les citations bibliques, celles surtout de l'ancienne version, ont été tout particulièrement exposées à être corrigées et harmonisées avec le texte qui était familier aux copistes ou aux correcteurs. Et il peut se faire que les leçons de la Vulgate aient été substituées aux leçons originales dans des manuscrits par ailleurs excellents. On sait l'aventure qui est arrivée à Hartel dans l'édition des *Testimonia* de saint Cyprien du même *Corpus* de Vienne. Égaré par un manuscrit qu'il croyait de grande valeur, il a totalement défiguré le texte de saint Cyprien en mettant à la place des leçons les plus caractéristiques le texte de la *Vulgate*. Rien de pareil n'est arrivé à Zingerle. Il a très bien reconnu que le manuscrit R, dont le texte est en général excellent, a été corrigé sur la *Vulgate* pour les citations bibliques, et il a raison en règle générale de lui préférer les leçons de G et de V. Mais, comme nous l'avons déjà dit, il s'est peut-être attaché trop servilement à ces deux manuscrits et il a fait trop peu de cas des autres. Sans doute, il faut se mettre en garde, en matière de critique textuelle, contre l'éclectisme, qui n'est souvent que de l'arbitraire. Mais d'un autre côté, il est absolument certain que d'excellentes leçons peuvent être conservées dans des manuscrits tardifs et même

(1) Le *Lugdunensis* 452 (381) contient le commentaire du *Ps.* LI au *Ps.* CXXXVI. Cf. Delisle, *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIX, 2^e^ part., pp. 364-366. Quelques feuillets de ce manuscrit se trouvent maintenant à la Bibliothèque Nationale à Paris (*Nouv. acq. lat.*, 1593). Ils contiennent le commencement du *Ps.* CXVIII jusqu'à la lettre gimel. Cf. Delisle, *Catalogue des manuscrits Libri et Barrois*, Paris, 1888, p. 19.

incorrects, et qu'on ne doit pas hésiter à les adopter contre le témoignage des meilleurs manuscrits. Nous croyons que c'est le cas de R en particulier, qui a conservé un certain nombre de leçons qui nous ont paru originales. Zingerle, qui préfère toujours a priori le texte de V ou de G, ne nous donne pas alors le véritable texte de saint Hilaire.

Zingerle ne paraît pas non plus avoir attaché assez d'importance au témoignage du commentaire lui-même. C'est un témoin de contrôle de premier ordre. Nous ne parlons pas uniquement des remarques de critique textuelle, malheureusement trop peu nombreuses, qu'on rencontre çà et là et qui mettent hors de doute le texte de saint Hilaire. Il ne peut alors y avoir d'hésitation possible. Mais le commentaire ordinaire permet la plupart du temps de contrôler les mots les plus importants du texte. Saint Hilaire procède toujours de la même manière : il reprend chacun des mots du texte, il les tourne et les retourne, les analyse, les compare avec d'autres passages de l'Écriture, afin d'en découvrir le sens qu'il appelle « spirituel », de telle sorte que les mots de valeur reviennent invariablement dans l'exposition deux ou trois ou quatre fois avec un sens allégorique ou sous forme d'application morale. Un peu d'attention fait tout de suite découvrir le terme précis qu'il vise. L'examen du contexte est donc un moyen de contrôle qui, pour être délicat dans l'application, n'en est pas moins un des plus sûrs. Une leçon qui s'harmonise parfaitement avec le contexte est excellente ; une leçon dont les mots sont entièrement étrangers au commentaire devient immédiatement suspecte, alors même qu'elle se trouverait dans tous les manuscrits.

Citons quelques exemples où l'édition de Zingerle paraît être en défaut. Zingerle a adopté pour *Ps.* II, 3 la leçon de V, *et proiciamus a nobis iugum ipsorum*. Nous n'avons pas hésité un seul instant à revenir à la leçon de R, jugée avec raison meilleure par les éditeurs de Vérone. En effet, il n'y a pas à craindre ici que R ait été corrigé sur la Vulgate, puisque *proiciamus* est la leçon de la *Vulgate*. De plus pour quiconque est au courant des habitudes de saint Hilaire, il n'est pas douteux que le commentaire ne suppose *abiciamus*. De même pour *Ps.* LXXXVIII, 28, cité *In Ps.* CXXXI, 19. Zingerle a adopté la leçon *excelsum prae reges terrae* avec VGPT, mais la véritable leçon nous a paru avoir été conservée par R *excelsum super reges terrae*. Car il n'a pu être corrigé sur la *Vulgate* qui porte *excelsum prae regibus terrae*, et c'est la leçon invariable de *In Ps.* LXIX, 2 et de *In Ps.* CXLIII, 21, où le même texte est cité. Nous n'avons aucune raison de mettre saint Hilaire en contradiction avec lui-même. Au

Ps. CXVIII, 6, Zingerle, d'accord avec les meilleurs manuscrits L[1]VR, retient la leçon *non confundar cum respicio in mandata tua*. Et pourtant il semble bien que la véritable leçon soit *non confundar cum respicio in omnia mandata tua*. C'est en effet celle que le commentaire exige impérieusement (1). Or cette leçon a été conservée seulement dans un manuscrit de Cologne (C) du IX^e^ siècle, et dans un manuscrit de Paris (p) du XI^e^ siècle. On ne peut donc poser en principe absolu que les leçons de V ou de G doivent être toujours préférées à celles de R ou même de manuscrits de valeur secondaire. Ces quelques réserves faites, nous croyons l'édition de Zingerle satisfaisante, et nous pensons que les citations du psautier que nous en avons tirées représentent le texte même de saint Hilaire. Au surplus, nous nous sommes efforcé d'améliorer le texte de Zingerle quand nous avons cru que cela était possible. Dans tous les cas, au nombre d'environ vingt-cinq, où nous avons cru devoir nous en écarter, nous en avons indiqué en note les raisons et mis ainsi le lecteur à même de juger par lui-même de leur valeur. Nous avons aussi la plupart du temps donné en note la leçon des autres manuscrits, quand Zingerle s'appuie sur V ou G seulement. Nous avons également signalé en note les leçons divergentes que le commentaire semble supposer.

Il importerait peu de lire dans leur teneur originale les citations du psautier faites par saint Hilaire, si nous n'étions certains qu'elles sont conformes au manuscrit qu'il avait entre les mains. En effet, s'il change le texte, elles ne sont plus d'aucune valeur pour la connaissance de l'ancienne version. Mais si nous parvenons au contraire à établir qu'il cite textuellement son manuscrit sans le corriger ou le modifier en aucune manière, elles constituent un témoin de premier ordre du texte du psautier au milieu du IV^e^ siècle.

Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas de savoir si, oui ou non, saint Hilaire citait de mémoire. La question est ainsi mal posée. On peut en effet citer de mémoire et reproduire un texte avec la plus grande exactitude, et on peut au contraire consulter un texte manuscrit ou imprimé et le modifier arbitrairement. Ce qu'il nous faut savoir, et ce que nous allons essayer de déterminer, c'est si saint Hilaire cite textuellement, ou, s'il se permet des libertés avec son texte biblique, s'il le modifie pour le besoin de son argumentation, s'il le corrige sur le grec, s'il change les termes vieillis ou peu compris et les remplace par d'autres plus modernes, moins barbares, plus clairs. Nous ne faisons d'ailleurs aucune difficulté de reconnaître que

(1) *In Ps.* CXVIII, aleph, 13. Zingerle a d'ailleurs adopté la leçon *omnia* à cet endroit.

la citation faite les yeux sur le manuscrit donne plus de garanties, et que la citation faite de mémoire offre plus de dangers. Avec les meilleures intentions du monde, on peut être trahi par sa mémoire. Quand on cite de mémoire, un mot est facilement remplacé par un synonyme, une expression par une autre équivalente, deux textes semblables se fondent en un seul, en un mot la citation cesse d'être littérale, bien que la pensée reste intacte. C'est ce que nous ne devrons pas perdre de vue, car un bon nombre des citations de saint Hilaire rentrent probablement dans cette catégorie.

Une première raison qui nous porte à croire que saint Hilaire citait l'Écriture avec une très grande exactitude, c'est l'extrême importance qu'il attache dans son commentaire à la lettre même et aux détails en apparence les plus insignifiants du texte. Ainsi par exemple, comment *Ps.* CXXXVII, 2, *adorabo ad templum sanctum tuum,* il nous fait remarquer que le texte porte *ad templum* et non *in templo,* ce qui pourtant en soi ne donne pas une nuance de sens bien appréciable (1). Un peu plus loin dans le commentaire du psaume CXXXVIII, il fait une autre observation du même genre : *non de longe intelligis, ait...*, *sed de longe intellexisti* (2). Il voit une grande différence entre *psalmus cantici* et *canticum psalmi* (3), entre *illius Dauid* et *illi Dauid* (4), entre *super manum dexteram tuam* et *super manum dexterae tuae* (5). Nous citons à dessein des exemples où les différences ne sont que d'ordre textuel. On pourrait les multiplier. Voilà certainement quelqu'un qui ne plaisante pas avec l'exactitude. Nous devons donc supposer chez saint Hilaire l'intention habituelle de reproduire fidèlement avec la dernière précision la lettre même du texte qu'il commente ou qu'il cite, surtout quand il a son manuscrit sous les yeux.

Nous en conclurons tout d'abord que pour le texte des psaumes qu'il a commentés et dont il reproduit intégralement le texte dans son commentaire, il ne s'est pas écarté, même dans les moindres détails, de son manuscrit. Car il n'y a pas à se demander ici s'il cite de mémoire. Il est bien évident qu'il n'a pu écrire son commentaire qu'en tenant pour ainsi dire constamment les yeux sur son manuscrit. D'ailleurs nous avons en quelque sorte la preuve de sa scrupuleuse exac-

(1) *In Ps.* CXXXVII, 6.
(2) *In Ps.* CXXXVIII, 8.
(3) *Instruct.*, 17.
(4) In eo tamen quam non *illius Dauid*, sed *illi Dauid* praescribitur... *In Ps.* LXVIII, 1.
(5) Absoluta res esset, si dictum esset; *super manum dexteram tuam.* At uero cum ita dicitur : *super manum dexterae tuae... In Ps.* CXX, 11.

titude dans les remarques de critique textuelle que la comparaison de son manuscrit avec le grec ou avec d'autres manuscrits l'ont amené à faire. Il signale les divergences, mais il ne se croit jamais autorisé à changer son texte. Par exemple, il trouve que *praecipita, Domine, et diuide linguas eorum, Ps.* LIV, 10, ne traduit pas avec assez de précision le grec καταπόντισον, qu'il faudrait rendre d'après lui par *demerge in profundum,* mais il conserve néanmoins *praecipita* dans son texte (1). Il sait qu'il y a des variantes dans les manuscrits latins. Il nous avertit qu'il y a deux leçons pour le titre du psaume LIV, *hymnis* et *carminibus, solitudine* et *deserto* au v. 10 du même psaume, *praeparauerunt* et *finxerunt, Ps.* CXVIII, 73, *replebuntur* et *formabuntur,* Ps. CXXXVIII, 16. Il constate que la plupart des manuscrits latins lisent *et herbam seruituti hominum,* Ps. CXLVI, 8. Mais il s'en tient toujours au texte de son manuscrit et répond aux objections qu'on pourrait lui faire que ces divergences sont insignifiantes et qu'on peut adopter indifféremment l'une ou l'autre leçon (2). Principe de critique discutable, mais qui nous garantit que saint Hilaire n'a pas modifié le texte dont il s'est servi. Nous pouvons donc regarder le texte des 55 psaumes qu'il a commentés comme ayant presque la valeur d'un manuscrit contemporain.

Nous ne devons pas nous attendre à une aussi grande fidélité dans les citations proprement dites, c'est-à-dire dans les versets des psaumes apportés comme autorité pour éclairer ou confirmer l'exposition. Mais elles ne sont pas sans valeur. Nous l'avons déjà fait remarquer, ces citations sont très nombreuses, puisqu'elles ne comprennent pas moins de 215 versets tirés de 66 psaumes différents. Ce serait assurément se priver de précieux éléments que de les négliger. Essayons de déterminer dans quelle mesure elles sont textuelles.

Il est très probable que saint Hilaire citait habituellement de mémoire comme tous les anciens. Comment aurait-il pu vérifier chaque fois ses textes dans d'énormes manuscrits, où il n'y avait encore ni divisions ni chapitres? Son procédé est d'ailleurs mnémotechnique. C'est le mot qu'il explique qui lui rappelle et lui suggère le texte ou les textes qu'il cite. Toutefois ses citations ne sont certainement pas toutes faites de mémoire. Il y en a qui sont tellement développées qu'il est difficile de croire qu'elles ont été faites uniquement de mémoire. La

(1) Proprietatem uerbi siue hebraici siue graeci latinitas, ut in multis, non elocuta est. *In Ps.* LIV, 11. Voir d'autres remarques du même genre : *In Ps.* CXVIII, lamed, 2, 14; daleth, 12; LXV, 3; etc.

(2) In quibusdam codicibus ita legimus : die formabuntur. Nec multum differt repleri et formari. *In Ps.* CXXXVIII, 37.

citation de psaume LXXXVIII, par exemple, ne comprend pas moins de dix-neuf versets, 20-38 (1). Frappé par le contexte, après avoir vérifié sa citation il se sera laissé entraîner à transcrire tout le passage. D'autres fois, il indique avec tant de précision le psaume qu'il cite qu'il nous invite à penser qu'il a alors consulté son manuscrit (2). En commentant le psaume XCI, il devait avoir sous les yeux le chapitre V de l'Évangile de saint Jean, car tous les textes qu'il cite sont tirés de ce chapitre. On voit que s'il n'a pas toujours pris la peine de se reporter au manuscrit, il n'a pas toujours négligé de le faire.

Hors quelques cas que nous supposons assez rares, nous accordons volontiers que les citations proprement dites de saint Hilaire ont été faites de mémoire. S'ensuit-il de là que nous devions leur refuser toute valeur critique? Peu importe qu'une citation soit faite de mémoire ou non, pourvu qu'elle soit textuelle et littérale. Cela n'est pas impossible. Les anciens, qui avaient moins à apprendre et à retenir que nous, savaient mieux que nous. La Bible en particulier, qui était pratiquement leur unique livre doctrinal, leur devenait rapidement familière, et ils en savaient la majeure partie par cœur. Qui n'a connu des personnes qui citent abondamment tous les livres de la Bible avec une fidélité parfaite? On ne saurait donc oppposer une fin de non-recevoir à ces citations. Saint Hilaire a pu citer de mémoire et citer textuellement.

Nous ne prétendons pas qu'il l'a toujours fait. Et il est même certain que c'est le contraire qui est vrai. Très souvent il n'a pas l'intention de citer textuellement. Il procède par allusions. Il se contente de rappeler le passage de l'Écriture qu'il allègue par quelques mots principaux qu'il incorpore à sa phrase, et il est impossible de dire où commence et où se termine la citation. Quand il cite le même texte sous deux formes différentes, il est bien certain que dans l'un ou l'autre cas, ou peut-être même dans les deux, sa citation n'est pas littérale. Le *Ps.* CIII, 25-26, est cité deux fois, la première fois textuellement : *Hoc mare magnum et spatiosum : illic serpentes quorum non est numerus, animalia pusilla et magna. Illic naues pertransibunt; draco iste quem formasti ad inludendum ei* (*In Ps.* LI, 13); la seconde fois, sous cette forme : *Hoc mare magnum et spatiosum; ibi requiescet draco quem figurasti ad inludendum ei* (*In Ps.* LXIV, 10).

(1) *In Ps.* CXXXI, 19. Dans le *De Trinitate*, il y a trois citations de *I Cor.* de neuf versets : *Trin.*, III, 24; *I Cor.*, I, 17-25; *Trin.*, II, 34; *I Cor.*, XII, 3-11; *Trin.*, XI, 22; *I Cor.*, XV, 20-28.

(2) Sicut in eo psalmo qui primus pro his qui inmutabuntur est scriptus, et il ajoute après sa citation : et rursum in eodem... *In Ps.* LIX, 2.

Le *Ps.* LXIV, 5, *replebimur in bonis domus tuae,* est ainsi cité *In Ps.* CXXXVIII, 37 : *replebimur ab ubertate domus tuae.* Saint Hilaire a été trahi par sa mémoire : *ab ubertate* vient de *Ps.* XXXV, 9 *inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* En commentant *Ps.* CXVIII, 137, *tabescere me fecit zelus tuus, quia obliti sunt uerborum tuorum inimici mei,* il s'efforce de montrer que nos ennemis doivent être les seuls ennemis de Dieu, et il rappelle à cette occasion l'exemple d'Abraham. « Abraham quoque Dominus dixit : *Qui te maledixerit, maledictus erit, et inimicus ero inimicis tuis et aduersantibus te aduersabor.* Si Abrahae inimici Deo inimici sunt, quales nobis esse oportet quos Deo uidemus inimicos (1)? » Il n'y a pas le moindre doute qu'il veut citer *Gen.,* XII, 3, et la première partie de sa citation est en effet tirée de ce passage. Mais la seconde partie provient d'*Ex.,* XXIII, 22, où il n'est nullement question d'Abraham. C'est Moïse qui parle ici au nom de Dieu, et c'est du peuple juif qu'il s'agit. La similitude des expressions a engendré une confusion qui ne s'explique que par une citation faite de mémoire. Un autre exemple caractéristique est celui de *Ps.* L, 19. Ce verset très connu est cité en tout ou en partie à cinq reprises différentes. La véritable leçon paraît avoir été : *optimum sacrificium Deo cor contribulatum; cor contribulatum et humiliatum Deus non spernit.* Mais *In Ps.* CXVIII, gimel, 16, saint Hilaire se fie à sa mémoire et il brouille tout : *cor enim humiliatum Deus non spernit et sacrificium optimum cor contribulatum* (2).

A côté de ces citations où il est clair que saint Hilaire reproduit son texte avec une précision très relative, il y en a d'autres, et nous pensons que c'est le grand nombre, qui sont absolument textuelles. Ce qui nous permet de l'affirmer, c'est que la plupart des versets qui ont été cités plusieurs fois n'offrent aucune variante. Il y a environ 250 citations qui portent sur 160 versets ou demi-versets, qui appartiennent aux psaumes commentés, ou bien qui ont été cités au moins deux fois (3). Or sur ces 250 citations, il y en a 150, soit 60 %, dont le texte est partout identique. Les 100 autres, ou 40 %, ont des variantes. La proportion de ces dernières paraît à première vue considérable. Mais il faut retrancher une dizaine de citations qui n'étaient dans la

(1) *In Ps.* CXVIII, ṣadé, 4.

(2) Comparer un cas analogue d'interversion des stiques, *Ps.* XXI, 22, *libera me de ore leonis et de manu canis animam meam.* Ce verset est cité ainsi trois fois : *In Ps.* LVI, 4; LVIII, 7; CXX, 11.

(3) Nous disons « environ 250 citations », parce que le nombre de 248 que nous avons trouvé ne serait pas plus précis, puisque la manière de compter peut faire varier le total de quelques unités, et les nombres « ronds » frappent davantage l'imagination et rendent la pensée plus facile à saisir.

pensée de saint Hilaire que de simples allusions. Un certain nombre d'autres, croyons-nous, sont attribuables non à saint Hilaire, mais à ceux qui ont transcrit ses œuvres au cours des siècles. Et pour le reste, il est possible et même souvent il n'est pas douteux, que l'une des deux citations divergentes soit textuelle. C'est-à-dire qu'il n'y a peut-être pas plus de 40 ou 50 de ces citations qui ne sont pas littérales.

Quelques exemples donneront une idée plus juste de la précision de saint Hilaire dans ses citations. Il a cité quinze fois différents versets des psaumes I et II; son texte est toujours identique. Le psaume II, 8 est cité avec la variante *posce a me* (*Vulg. : postula a me*), quatre fois ailleurs que dans le commentaire de ce passage. Le psaume VII, 14 *sagittas suas arsuris operatus est* (*Vulg. : ardentibus effecit*) est cité à quatre endroits différents de la même manière, *In Ps.* II, 18; LIX, 4; CIX, 12; CXXVI, 19 (1). Le psaume LXVIII, 23, qui contient un doublet, *fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum et in captionem et in retributionem et in scandalum,* est cité sous cette forme *In Ps.* CXXVII, 10. Ajoutons enfin un exemple qui nous paraît tout à fait remarquable. Il s'agit de *Ps.* LXXVII, 2, *aperiam in parabola os meum.* Saint Hilaire cite ce texte deux fois, *In Ps.* I, 3, et *In Ps.* CXXXVI, 2 (à ce dernier endroit lire *parabola* avec R, et non *parabolam* avec G suivi par Zingerle). On sait que ce verset est aussi cité par saint Matthieu, *Mt.,* XIII, 35, avec une légère variante, *aperiam in parabolis os meum.* Saint Hilaire ne l'ignore pas et quand il cite ce passage de saint Matthieu, il cite toujours le texte avec cette variante, *In Ps.* I, 3 et *In Ps.* CXVIII, nun, 12. On remarquera que dans le premier cas, il accole les deux textes différents sans se préoccuper de les harmoniser et de les mettre d'accord. Voilà assurément un bel exemple de sa précision.

Nous savions déjà que saint Hilaire était consciencieux et qu'il ne se permettait pas le moindre changement à son manuscrit, nous pouvons affirmer maintenant qu'il n'était pas moins exact quand il citait de mémoire. Ses citations sont habituellement textuelles et littérales. Il est malheureusement impossible de donner une règle générale pour distinguer celles qui ne le sont pas. Il y a des cas où il est évident que la citation n'a aucune prétention à la précision, ils ont été signalés dans les notes. Les citations parallèles ont été

(1) Cf. *Ps.* LXXXVIII, 93 *et filius iniquitatis non adiciet nocere eum,* cité trois fois : *In Ps.* CXXXI, 19, au milieu d'une citation de 19 versets; *In Ps.* CXXXVIII, 1, et *In Ps.* CXXXIX, 11.

relevées avec soin et indiquées, et, dans le cas de divergences, les variantes ont été citées en note afin que le lecteur soit averti de l'incertitude du texte et puisse se faire une opinion personnelle sur la leçon adoptée. Si l'ensemble représente bien le texte de saint Hilaire, il plane nécessairement sur les détails un certain doute et on ne devra s'en servir qu'avec réserve.

Résumons nos conclusions. Les nombreuses citations que saint Hilaire a faites du psautier, surtout dans ses *Tractatus super psalmos*, nous sont parvenues sans altérations considérables, et nous les lisons, dans nos éditions critiques, si on a soin d'y apporter quelques corrections opportunes, dans leur teneur originale. D'autre part, nous avons constaté que saint Hilaire est très attaché à la lettre du texte et qu'il a suivi très fidèlement le texte de son manuscrit, au moins dans les psaumes qu'il a commentés et dont il reproduit intégralement le texte dans son commentaire. Quant aux citations isolées des autres psaumes, bien qu'elles aient été faites généralement de mémoire et qu'un certain nombre manquent de précision, elles sont loin d'être sans valeur et peuvent contribuer, quoique dans un moindre degré, à nous faire connaître le texte de saint Hilaire. Il suffisait donc de réunir toutes ces différentes citations et de les ordonner, pour avoir sous les yeux une partie considérable du texte du psautier en usage en Gaule au milieu du quatrième siècle.

Nous avons essayé de le faire et nous avons l'espoir de mettre sous les yeux du lecteur, qui voudra bien tenir compte des nuances que supposent les leçons alternatives du bas des pages, la physionomie d'un texte qui ne s'écarte guère de celui du quatrième siècle.

§ II. — Caractère du texte du psautier de saint Hilaire de Poitiers.

Puisqu'il est bien établi que l'Afrique avait une version ou recension particulière du psautier, la première question que nous devons nous poser est celle des rapports du texte de saint Hilaire avec ce psautier africain. Mais avant de commencer la comparaison des textes, il ne sera pas sans intérêt de résumer à grands traits l'histoire du psautier africain et de rappeler ce que les études récentes nous ont appris sur l'état du psautier en Afrique à l'époque de saint Hilaire.

L'origine de la version en Afrique est très obscure et elle le restera sans doute longtemps encore. Il paraît assez certain que Tertullien vers la fin du II^e^ siècle utilisait une version latine des psaumes. Mais plusieurs indices nous font soupçonner qu'il existait

déjà à cette époque ancienne plusieurs manuscrits ayant des leçons différentes, et que le texte n'avait pas ce caractère d'invariable fixité que nous lui connaissons chez saint Cyprien. Lorsqu'il est question du texte africain, c'est à proprement parler du texte de saint Cyprien qu'il s'agit. Chez lui en effet le texte présente une unité et une fixité qui mettent hors de doute l'existence d'une version latine des psaumes en Afrique au milieu du IIIe siècle, version qui n'avait peut-être pas de caractère officiel, mais qui n'en était pas moins communément reçue et adoptée par tous. Cette version suivit nécessairement les évolutions de la langue et le progrès des études exégétiques et théologiques, les corrections se faisant insensiblement de manuscrit à manuscrit, sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique. On peut assez bien distinguer chez les écrivains africains postérieurs à saint Cyprien les traces de cette lente transformation à côté de la persistance apparemment inexplicable d'éléments anciens depuis longtemps corrigés et abandonnés ailleurs. Tel était l'état de la version des Psaumes au début du IVe siècle au moment où Lactance, vers 305-310, composait ses *Divinae Institutiones*. Les citations des Donatistes, dont le schisme remonte à 330, nous mettent à même de constater le même phénomène. Mais à la fin du IVe siècle, le texte a subi de profondes modifications. Ce texte nous est connu par les citations des *Enarrationes* de saint Augustin. Bien que ce grand ouvrage soit postérieur aux deux recensions de saint Jérôme (383, psautier romain; 392, sur les *Hexaples* d'Origène, psautier gallican), le texte dont il se sert n'en est pas moins exempt de toute influence des corrections hiéronymiennes. Ce texte, qui est substantiellement le vieux texte africain, se retrouve également, et, à certains égards, mieux conservé, dans un manuscrit du VIe siècle actuellement à Vérone. Entre ce texte africain de la fin du IVe siècle et celui de saint Cyprien et même celui du commencement du IVe siècle, il y a des divergences trop grandes, trop importantes, trop caractéristiques pour qu'on puisse les attribuer à la lente évolution dont nous avons parlé plus haut. Nous sommes donc ainsi amené à admettre vers le milieu du IVe siècle une importante revision de la bible africaine, au moins pour ce qui regarde le psautier.

Cette dernière conclusion de M. Capelle, dans son *Histoire du Psautier latin en Afrique,* ne paraît pas dépasser les bornes d'une hypothèse plausible, mais dont la démonstration reste à faire. Nous aimerions mieux rapprocher la transformation réelle que subit le texte africain, d'un fait considérable qu'on n'a peut-être pas assez mis en lumière jusqu'ici. C'est précisément à cette époque, c'est-à-dire vers

le début du IVe siècle, sous la poussée des circonstances et à la suite du prestige acquis à l'Église par l'édit de Milan, que la langue latine remplace peu à peu la langue grecque comme langue officielle et liturgique de l'Église d'Occident et que d'importantes communautés latines se multiplient partout, en Italie, en Gaule, en Espagne, et dans l'ancien monde latin. Ces conditions nouvelles suffisent pour expliquer l'évolution un peu plus accentuée du texte de la version africaine, si on ne veut pas l'attribuer à l'activité de saint Augustin lui-même.

S'il n'existait pas encore à cette époque de version latine en dehors de l'Afrique, on ne tarda pas à en faire une, à moins qu'on ne se soit contenté de corriger la latinité de la version africaine (1). Cette nouvelle version ou recension européenne ou italienne dut aussi exercer une certaine influence sur la bible africaine. Mais nous ne connaissons pas encore assez les différents types de textes pour déterminer cette influence et pour en démêler les réactions réciproques.

C'est donc au moment où la version africaine évoluait dans le sens d'une latinité plus classique, vers le milieu du IVe siècle, que saint Hilaire insérait dans ses *Tractatus* le texte du manuscrit de son Église de Poitiers, et nous conservait ainsi le texte du psautier en usage dans les Gaules à cette époque.

Quel est le rapport du psautier gaulois au psautier africain? Est-ce le psautier africain ancien, celui de saint Cyprien, ou celui du début du IVe siècle, ou bien est-ce celui de la fin du IVe siècle, celui que nous révèlent les citations de saint Augustin et le manuscrit de Vérone? Et si c'est un texte différent, quelle est la nature de cette différence? S'agit-il d'une version nouvelle ou d'une simple recension? A quel type de textes faut-il le rattacher? Voilà autant de questions qui se posent naturellement et auxquelles nous allons essayer de répondre.

C'est par l'étude de leurs traits particuliers ou de leurs divergences avec un texte donné, que nous parviendrons à saisir leurs

(1) On ne peut guère s'expliquer l'insistance qu'on a mise à nier l'existence d'une latinité africaine. Il ne s'agit pas d'un dialecte latin. Le latin de l'Afrique était celui qu'on parlait et qu'on écrivait dans tout le monde latin. Mais ce n'est pas dans ce sens, à notre avis, qu'il faut parler de latinité africaine. C'est dans le sens de provincialisme. L'anglais qu'on parle aux États-Unis, le français qu'on parle au Canada, ne sont pas des dialectes différents de l'anglais d'Angleterre, et du français de France. Et pourtant on ne s'y trompe jamais. Il y a dans l'emploi favori de certains mots, dans l'usage fréquent de certaines expressions, des signes infaillibles qui trahissent le pays d'origine. On comprend parfaitement, on connaît ces mots, ces expressions, mais on ne s'en sert plus.

relations intimes et leur degré de parenté. Nous allons donc comparer le texte de saint Hilaire avec les textes de saint Cyprien et de saint Augustin, en nous servant des variantes groupées et étudiées par M. Capelle dans son *Histoire du Psautier latin en Afrique*. Nous y ajouterons la collation du psautier romain. Dans le tableau qui suit, la première colonne contient les leçons de la *Vulgate*, c'est-à-dire du psautier gallican ou de la seconde revision de saint Jérôme ; la deuxième, les variantes du psautier romain ou de la première revision de saint Jérôme, Migne, t. XXV. Les autres colonnes donnent les variantes de saint Cyprien, de saint Augustin et de saint Hilaire.

Ps. Gal.	*Ps. Rom.*	*Cyp.*	*Aug.*	*Hil.*
II, 1 Quare fremuerunt		Ad quid tumultuatae sunt	Ut quid	
2 conuenerunt		collecti sunt		
3 proiciamus ipsorum		abiciamus eorum	abiciamus	abiciamus
7 genui		generaui		
8 postula		posce		posce
12 apprehendite		continete		
ne quando		ne forte		ne forte
et	ne			
de uia iusta		a uia recta		
13 in breui		cito		
eius		eius super uos		
beati		felices		
in eo		in eum	in eum	in eum
XV, 10 quoniam		om. quoniam		
in inferno		ad inferos	in infernum	in infernum
nec			neque	
corruptionem		interitum		
XVIII, 10 sanctus		castus	castus	
permanens	permanet	perseuerans		
saeculum		saecula		
saeculi		saeculorum		
XXVI, 4 unam		unum		
hanc requiram		hoc exquiram		
inhabitem		habitem		
omnibus diebus		per omnes dies	omnes dies	omnes dies
XLIV, 7 sedes tua		thronus tuus		
saeculum		saecula	saecula	
saeculi		saeculorum	saeculorum	
directionis	recta est	aequitatis	aequitatis	
8 odisti		odio habuisti		
iniquitatem		iniustitiam		

Ps. Gal.	*Ps. Rom.*	*Cyp.*	*Aug.*	*Hil.*
oleo		oleum		
laetitiae		exultationis	exultationis	exultationis
prae		super		
consortibus		participes	participibus	participes
XLIX, 14 immola		sacrifica		
16 dixit		dicit	dicit	
quare		ut quid	ut quid	
XLIX, 16 enarras		exponis		
iustitias		iustificationes		
17 uero		autem		autem
disciplinam			eruditionem	
proiecisti		abiecisti		reiecisti
retrorsum	post te	retro	post te	retro
23 honorificabit		clarificabit	glorificabit	
illic			ibi	
iter	iter est	uia	uia	
quo	in quo	in qua	in qua	(in quo) (1)
L, 7 iniquitatibus		facinore		
peccatis	delictis			delictis
concepit	peperit	aluit in utero def.	in utero aluit exprobrasset	peperit inproperasset
LIV. 13 maledixisset				
sustinuissem	supportassem	»		supportassem
qui oderat me		»		odiens me
absconderem	absconderem	»	absconderem	absconderem
LXVII, 4 epulentur		iucundentur	iucundentur	laetentur in laetitia
delectentur				epulentur
laetitia		iucunditate		
7 deus qui				om. qui
unanimes			unius modi	unimores
qui educit		producens		educens
uinctos			compeditos	
fortitudine		uirtute		
eos qui exasperant	eos qui in iram prouocant	eos qui inamaricant	amaricantes	eos qui exacerbant
habitant		inhabitant		inhabitant
sepulchris		monumentis		
8 egredereris				egredieris
in conspectu	coram		coram	coram
cum	dum	in	cum	dum
pertransires	transgredereris	transeundo	transires	transgredieris
in deserto	per desertum	in eremum	in deserto	in deserto
26 iuuencularum	iuuenum	def.	adulescentularum	iuuenum

(1) Leçon de plusieurs manuscrits : R P T E.

Ps. Gal.	*Ps. Rom.*	*Cyp.*	*Aug.*	*Hil.*
LXXXI, 6 excelsi		altissimi	altissimi	
LXXXIII, 2 dilecta	amabilia	dilectissimae	dilectissima	amabilia
tabernacula	sunt	sunt	sunt	sunt
domine		habitationes		
concupiscit		deus		
deficit	concupiuit	desiderat		
in atria		properat		
domini		ad atria		
		dei		
LXXXVIII, 35 faciam irrita		def.	reprobabo	
CIII, 26 draco iste		def.	draco hic	
formasti		»	finxisti	(figurasti *In Ps.* LXIV, 10)
CIX, 1 dixit		dicit		
a dextris		ad dexteram		
meis		meam		
donec		quoadusque		
scabellum		subpedaneum		scamillum
3 genui		generaui		
5 et				om. et
poenitebit		poenitebitur		
CXV, 15 pretiosa		pretiosa est		
sanctorum		iustorum		
CXVIII, 1 beati		felices qui		
immaculati		immaculati sunt		
qui		et qui		
lege		uia		
2 beati		felices		
scrutantur		perscrutantur		scrutantes
testimonia		martyria		
103 eloquia		def.	uerba	
mel		»	mel et fauum	
ori meo	mel et fauum	»		in ore meo
120 confige		confige clauis	confige clauis	
	infige	de	a	de
timore		metu		
139 tabescere fecit		def.	tabefecit	
zelus meus	zelus domus tuae	»		zelus tuus
uerba		»	uerborum	uerborum
CXIX, 5 heu mihi	heu me	def.	heu me	heu me
quia		»	quod	quod
prolongatus est		»	longinquus factus est	
7 oderunt	oderant	def.		oderant
impugnabant		»	debellabant	
CXXIII, 7 erepta est		def.	eruta est	
laqueo		»	muscipula	
uenantium		»		uenatorum
CXXVI, 6 euntes ibant		ambulantes ambulabant		

Ps. Gal.	*Ps. Rom.*	*Cyp.*	*Aug.*	*Hil.*
flebant				
cum	in	in	in	in
portantes		tollentes	tollentes	
manipulos		gremia	gremia	
CXXXI, 11 dominus		deus		
dauid		ipsi dauid		
frustra-bitur		reprobauit	poenitebit	
eam			eum	eum
de		e	ex	
sedem tuam		thronum tuum	sedem meam	
CXXXII, 1 ecce quam		ecce quid		
quam[2]		om. quam[2]		
iucundum		uoluptabile		
habitare		ut habitent	infelix	
CXXXIII, 2 misera		def.	emendabit	
CXL, 5 corripiet		def.	arguet	
increpabit		»	singularis	
10 singulariter		»		

Nous avons réuni un total de 135 leçons tirées de celles que M. Capelle a étudiées et qu'il donne comme caractéristiques du texte de saint Augustin et de son caractère africain, et nous les avons comparées au texte de saint Hilaire. Pour 109 de ces leçons nous avons le contrôle du texte de saint Cyprien. Ce nombre, en soi peu considérable, est néanmoins suffisant pour servir de base à des conclusions générales, l'expérience ayant plusieurs fois démontré que la proportion des variantes reste à peu près la même pour un même livre et un même texte. D'ailleurs, ces leçons sont tirées de toutes les parties du psautier.

Voici les remarques auxquelles ces comparaisons peuvent donner lieu. Sur 135 leçons examinées, saint Hilaire a 47 variantes, saint Augustin 60, et le psautier Romain 205. Si l'on s'en tient aux 109 leçons pour lesquelles nous avons le texte de saint Cyprien, saint Hilaire a 34 variantes, saint Augustin 40, le psautier Romain 18, et saint Cyprien lui-même 96. Ceci signifie que saint Cyprien a le texte le plus caractéristique, celui qui présente le plus de traits différents de notre *Vulgate*. Viennent ensuite les textes de saint Augustin et de saint Hilaire avec une proportion de variantes à peu près égale. Enfin le texte Romain, comme on doit s'y attendre, s'écarte encore moins de la *Vulgate*.

Leçons examinées.		Hilaire	Augustin	Cyprien	Romain.
135	var. :	47	60	—	25
109	var. :	34	40	96	18

L'examen des variantes de saint Hilaire nous apprend qu'il y en a 11, ou 16 dans le premier cas, c'est-à-dire environ un tiers qui lui sont propres. Les autres lui sont communes avec les autres textes dans la proportion suivante :

Variantes d'Hilaire.	H	HC	HCA	HCAR	HA	HAR	HR
34	11	6	4	2	4	1	4 (6)
47	(17) 16	—(6)	—(4)	—(2)	6	2	8 (10)

La conclusion la plus frappante qui paraît se dégager de ce tableau, c'est que le texte de saint Hilaire n'a aucun rapport avec le texte africain contemporain, ou du moins avec le texte africain de la fin du IV^e^ siècle représenté par saint Augustin, puisqu'il ne se rencontre avec lui que onze fois sur 100 leçons. Les trois ou quatre variantes communes aux seuls textes de saint Hilaire et de saint Augustin sont absolument insignifiantes : *in infernum* pour *in inferno* au *Ps.* XV, 10 (Cyp., *ad inferos*); *in deserto* pour *in desertum* au *Ps.* LXVII, 8 (Cyp., *eremum*); *frustrabitur eum,* Hil., et *paenitebit eum,* Aug., au *Ps.* CXXXI, 11, rencontre purement accidentelle; *omnes dies* au *Ps.* XXVI, 4 pour *omnibus diebus* (Cyp., *per omnes dies*) est une variante sérieuse, mais le texte de saint Hilaire n'est pas ici très sûr. Nous aurions une variante assez caractéristique au *Ps.* CXVIII, 139, *obliti sunt uerborum tuorum,* mais nous ne savons pas si les deux textes sont isolés, car le texte de saint Cyprien fait ici défaut (cf. Cypr., *Ps.* XLIV, 11, *obliuiscere populi tui,* et le manuscrit de Vérone, *Ps.* CXVIII, 16, *obliuiscebor uerborum tuorum*). Ainsi donc quand saint Hilaire se rencontre avec saint Augustin, c'est toujours sur des variantes communes soit avec l'ancien texte de saint Cyprien, soit avec le psautier Romain. Si le texte de saint Hilaire a quelques rapports avec celui de saint Augustin, ce n'est donc que par l'intermédiaire d'un ancien fonds commun africain, ou de leçons conservées par saint Jérôme dans sa recension romaine. Une comparaison avec le *Veronensis,* qui paraît être aussi un témoin du texte africain de la fin du IV^e^ siècle, conduit à peu près aux mêmes résultats. Sur un total de 1.051 variantes de saint Hilaire et de 1.299 du *Veronensis,* nous n'avons trouvé que 393 leçons communes, et encore faut-il retrancher de ce nombre 253 variantes qui se lisent aussi dans le psautier de Saint-Germain. En réalité, ce n'est que dans 140 cas qu'il y a une concordance qui pourrait être révélatrice. Ce nombre est insignifiant quand on le met en regard des 1.957 leçons comparées. Il serait encore moindre s'il fallait s'en tenir aux seules variantes de valeur. Nous devons en conclure qu'il n'y a entre les deux textes aucun lien de famille et

même aucune parenté autre que celle que peuvent avoir tous les anciens textes latins, s'ils proviennent d'un ancêtre commun.

Une seconde conclusion non moins intéressante, c'est que le texte de saint Hilaire contient une proportion plutôt considérable de leçons africaines ou cyprianiques, soit 12 leçons sur 109 examinées, dont la moitié exclusivement communes à saint Cyprien et à saint Hilaire. Ce fait est d'autant plus digne de remarque que le texte de saint Augustin, qu'on nous donne comme africain, n'en a guère plus, soit 21 dont une quinzaine lui sont exclusivement communes avec saint Cyprien. Et encore ne faut-il pas oublier que ces variantes ont été choisies pour montrer le caractère africain du texte de saint Augustin. Il est piquant de voir que saint Hilaire est souvent plus africain que ses contemporains africains eux-mêmes.

Il y a certainement plusieurs leçons de saint Hilaire que nous sommes habitués de rencontrer surtout chez les auteurs de l'Afrique. Nous citerons quelques-unes des principales. Telles sont par exemple :

Alleuatio, *Ps.* CXL, 2, ἔπαρσις; *Vulg.*, eleuatio. Leçon de saint Cyprien. Aug., *Ver.*, *Sang.*, *Rom.*, ont tous *eleuatio.*

Animatio, *Ps.* LXVIII, 25; CXXIII, 4 (animus) (II, 5, indignatio), θυμός, pour *furor*, *ira*, est un mot cyprianique. Cypr., *Orat.*, XIX. Cf. Rönsch, *Itala und Vulgata*, 2 Ausg., Marburg, 1875, p. 305.

Cogitatio, *Ps.* LIV, 23, μέριμνα, *Vulg.*, cura. Nous n'avons pas le texte de saint Cyprien, mais le mot est africain d'après von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika*, Leipzig, 1909, p. 336, Cf. Rönsch, *op. cit.*, p. 308. *Sang.* et *Rom.* ont *cogitatus.*

Inauriri, *Ps.* LIII, 4; LIV, 2; CXXXIX, 7, ἐνωτίζεσθαι; *Vulg.*, auribus percipere. Nous n'avons pas le texte de saint Cyprien, mais le mot est employé par Lactance, *Epit.*, XLV, 2. Cf. Rönsch, *op. cit.*, p. 193.

Iunior *Ps.* LXVII, 28, (CXVIII, 141, adulescentior), νεώτερος, se lit également chez Cypr., *Ps.* XXXVI, 26, et *I Tim.*, V, 11, *iuniores autem uiduas praeteri.*

Poscere, *Ps.* II, 8, αἰτεῖν; *Vulg.*, postulare. Leçon de saint Cyprien. Tous les autres ont *postulare.*

Pro nihilo habere, *Ps.* LVIII, 9; LXIII, 9, ἐξουδενεῖν, avec *Ver.*, *Sang.*, *Rom.*, peut probablement être rapproché de *nihil facere* de Cypr., *Ps.* LII, 6.

Ces quelques leçons auxquelles on peut encore ajouter *dolositas*, *Ps.* LIV, 24, *Ver. Aug.*, (cf. Rönsch, *op. cit.*, p. 52); *machaera*, *Ps.* LVI, 5, *Ver.*, *Sang.*, *Rom.*, pour *gladius; sermo*, *Ps.* LVIII, 13, *Sang.*, *Rom.*, pour *uerbum; turres graues*, *Ps.* CXXI, 6, pour *turres;*

muscipulum, *Ps.* CXXXIX, 6, *Ver.*, pour *laqueus*, si elles suffisent pour faire reconnaître la présence d'un élément africain, sont trop peu nombreuses et trop peu caractéristiques pour nous permettre de conclure à l'existence d'une parenté un peu étroite avec saint Cyprien et l'ancien texte africain. Distinct du texte de saint Augustin, le texte de saint Hilaire ne l'est donc pas moins de celui de saint Cyprien, et les quelques pâles resssemblances que nous avons pu réunir à grand'peine n'ont absolument aucune signification en comparaison des nombreuses divergences que nous avons constatées et qu'une comparaison plus complète ne ferait qu'augmenter. Nous sommes donc en mesure de conclure que le texte des Psaumes de saint Hilaire n'est pas celui des Africains ses contemporains, et qu'il s'écarte encore plus de l'ancien texte africain, dont il a conservé çà et là quelques éléments qu'on ne retrouve pas ailleurs. Quelle est l'explication qui rend le mieux raison de ces faits? S'il n'est pas nécessaire de recourir à un ancêtre commun, il semble qu'il faille au moins admettre une influence ancienne du texte africain sur celui qui devint, après une longue évolution indépendante, le texte de l'Église de Poitiers, et sans doute aussi de toute la Gaule.

Enfin la proportion des concordances avec le psautier Romain peut nous renseigner sur les rapports du texte de saint Hilaire avec celui qui était en usage en Italie, et tout particulièrement à Rome. Car il faut sans doute prendre très à la lettre ce que saint Jérôme nous dit de sa première correction du psautier : *Psalterium Romae dudum positus emendaram, et juxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram* (1).

Cette recension ne parvint pas à supplanter, même à Rome, l'ancienne version, et saint Jérôme lui-même le constatait avec ses confidentes romaines, Paula et Eustochium, quelques années à peine plus tard, quand il se mit au travail pour faire une recension plus sérieuse et plus complète sur les *Hexaples* d'Origène : *Videtis plus antiquum errorem quam novam emendationem valere* (2).

Nous pouvons donc au moins provisoirement considérer le psautier Romain comme représentant en gros le texte ordinaire de l'Église de Rome, à une époque pas de beaucoup postérieure à saint Hilaire, et à ce titre son étude doit nous intéresser.

Les 25 variantes que nous avons relevées se partagent ainsi :

(1) Hieron., *Praef. in lib. Psalm.*
(2) Hieron., *ib.*

Variantes du *Ps. Rom.*	R	RH	RHA	RHAC	RA
18	8	4(6)	1	2	1
25	9	8(10)	2	—	2

Les points de rencontre avec le texte de saint Hilaire sont un peu moins nombreux qu'entre saint Augustin et saint Hilaire, 8 ou 10 contre 11. Mais les concordances exclusives sont plus nombreuses et surtout plus significatives et il n'y a pas de doute que saint Hilaire soit plus près du psautier Romain que de saint Augustin. Les concordances avec les africains sont rares et sans portée. Les deux seuls points de contact avec saint Cyprien sont absolument banals et encore sont-ils communs à saint Hilaire et saint Augustin. Il n'y a donc plus rien de cyprianique dans le psautier italien ou romain. Et c'est là le premier caractère par lequel il se distingue du texte de saint Hilaire qui en a conservé quelques vestiges.

Ce n'est pas le seul. Le texte de saint Hilaire, tout en n'offrant pas un relief très puissant, paraît cependant se distinguer nettement du psautier romain. Sur 109 leçons où les anciennes versions présentent des variantes, saint Hilaire et le psautier Romain en ont à eux deux 43. Or ils n'ont que 4 variantes, plus deux douteuses, exclusivement communes. C'est bien peu. Par contre, ils ont 19 variantes qui leur sont exclusivement propres. Traduit en formule générale, cela signifie qu'ils ne peuvent avoir qu'une parenté assez éloignée et qu'ils ont de notables différences.

Une comparaison des deux textes portant sur environ quatre cents leçons prises dans toutes les parties du psautier, et dont il est inutile de donner le fastidieux détail, a conduit aux mêmes conclusions. La proportion des variantes est à peu près la même partout. C'est saint Hilaire naturellement qui en a le plus. La moitié des variantes du psautier Romain se trouvent aussi dans saint Hilaire. Les trois quarts de toutes les variantes observées sont dans saint Hilaire, et la moitié seulement dans le psautier Romain. Un quart de ces variantes sont communes aux deux textes. Saint Hilaire a le double de variantes qui lui sont propres.

Variantes propres à saint Hilaire : 50 %
Variantes communes aux deux textes : 25 % totales : 50 %
Variantes propres au psautier Romain : 25 % totales : 50 %

Ces faits nous permettraient de conclure, si nous ne le savions déjà, que la première recension de saint Jérôme n'a pas été bien profonde, puisque tant de leçons anciennes ont été conservées. D'autre part, même en tenant compte des corrections que saint Jérôme a pu faire à l'ancienne version en usage à Rome, la proportion des divergences

est trop considérable pour que nous ne soyons pas invités à reconnaître deux types de texte différents.

Nous savions déjà que le texte du psautier de saint Hilaire n'est pas le texte africain, nous venons de voir qu'il est aussi distinct du texte italien. La division en textes africains, européens et italiens, proposée par Westcott et Hort, paraît donc devoir être appliquée aussi à l'Ancien Testament ou du moins au Psautier. Toutefois, en raison de l'affinité des deux derniers groupes, on rendrait mieux compte des faits en appelant européens tous les textes qui ne sont pas africains. On pourrait ensuite les diviser en textes italiens et gaulois. Le texte de saint Hilaire est en effet gaulois par définition, et il a une physionomie assez distincte et assez accusée pour que nous en fassions un type à part et un terme de comparaison (1). Nous l'appellerons donc désormais gaulois.

Les constatations que nous venons de faire nous ont permis d'affirmer que le texte de saint Hilaire n'est pas un texte africain ou italien d'importation récente en Gaule. Devons-nous en conclure que la Gaule avait un texte particulier, que tous les manuscrits gaulois avaient un texte à peu près identique à celui de saint Hilaire, sauf ces inévitables divergences qu'introduisait sans cesse l'incurie des éditeurs, et que saint Jérôme leur reprochait avec tant de mauvaise humeur? Nous l'avons constamment supposé. Le moment est venu d'examiner la chose d'un peu plus près.

Nous signalerons dans les notes accompagnant l'édition du texte de saint Hilaire, un certain nombre de cas, une trentaine environ, où saint Hilaire paraît avoir eu en vue deux leçons divergentes. Quelquefois il paraît simplement obsédé dans son commentaire par le souvenir de deux leçons qui reviennent alternativement sous sa plume, et dans lesquelles nous reconnaissons les variantes familières des anciens manuscrits (2). Y a-t-il là une pure coïncidence de hasard? C'est peu probable. Ailleurs il est évident qu'il est préoccupé de concilier deux leçons plus ou moins divergentes (3). Enfin il nous dit positivement qu'il y a des manuscrits latins qui s'écartent du sien, et il nous en a conservé les variantes. Étudions ces derniers cas qui sont les plus instructifs.

(1) Une étude étendue de toutes les parties de la Bible de saint Hilaire nous a permis de constater que son texte offre à peu près partout les mêmes caractères, à l'exception pourtant des Actes et des Épîtres où l'accord avec le texte cyprianique, surtout dans les citations du *De Trinitate*, est assez considérable.

(2) Voir par exemple *In Ps.* I, 13, 16, 17, où les deux variantes *decidet, Sang., Rom.*, et *defluet, Ver., Vulg.*, servent également à inspirer le commentaire.

(3) Par exemple, *caseatos, Ver.*, et *coagulatos, Vulg., Ps.* LXVII, 17; « utrumque id unus graecitatis sermo complectitur ». *In Ps.* LXVII, 16.

Hil.	*Sang.*	*Rom.*	*Ver.*	*Vulg.*
Ps. CXVIII, 73 praeparauerunt *aut. man. :* finxerunt (1)	praeparauerunt	plasmauerunt	finxerunt	plasmauerunt
CXXXVIII, 16 replebuntur *aut. man. :* formabuntur (2)	firmabuntur	formabuntur	errabunt	formabuntur
CXLVI, 69 om. et herbam seruitutihominum *aut. man. :* *ad.* et herbam... (3)	om.	*ad.*	*ad.*	*ad.*

S'il est facile de conclure de ce qui précède qu'il y avait une certaine variété dans les manuscrits gaulois de l'époque de saint Hilaire, il n'est pas aussi facile de dire jusqu'où elle s'étendait, et encore moins de démêler les caractères et les affinités de ces manuscrits. A la vérité, les renseignements que nous donne saint Hilaire, tout précieux qu'ils sont, ne sont pas suffisants pour en tirer des conclusions générales. Le fait qu'il signale si peu de divergences nous laisse entendre que les manuscrits avaient un texte à peu près identique, et que les différences ne dépassaient pas celles que nous devons nous attendre à rencontrer dans des manuscrits d'un même type et d'une même époque, alors que le texte n'avait pas la fixité qu'il a aujourd'hui.

A s'en tenir tout d'abord aux trois indications précises que nous possédons, on distingue un second groupe de manuscrits se rapprochant du *Ver.*, du psautier Romain et de la *Vulgate*, tandis que saint Hilaire est d'accord avec le *Sangermanensis*. En réalité, nous n'avons que deux exemples. Car il faut écarter le cas de *Ps.* CXXXVIII, 16. Sans doute, *replebuntur* de *Hil.*, et *errabunt* de *Ver.*, peuvent n'être que des variantes particulières et accidentelles, supposant au fond un même texte (πλησθγσονται et πλανηθήσονται, pour πλασθήσονται), mais cela n'empêche pas que l'accord observé ailleurs ne se vérifie pas ici. L'examen des autres leçons alternatives de saint Hilaire ne permet pas d'arriver à des conclusions plus nettes. La leçon qu'il paraît préférer et qui doit être celle de son manuscrit est celle tantôt de l'un

(1) In aliquibus codicibus ita scriptum deprehendimus : manus tuae fecerunt me et finxerunt me. *In Ps.* CXVIII, iod, 4.

(2) In quibusdam codicibus ita legimus : die formabuntur. *In Ps.* CXXXVIII, 37.

(3) In pluribus codicibus insertum hunc uersum deprehendimus : et herbam seruituti hominum. *In Ps.* CXLVI, 10.

tantôt de l'autre groupe. Les manuscrits de Gaule se ressemblaient donc plus ou moins et contenaient des variantes de toute sorte et de toute provenance. C'est là le caractère des textes mêlés, recensés, ayant subi pendant plus ou moins longtemps des influences diverses. Il faut donc nous résigner à comprendre sous le nom de textes gaulois quelque chose d'un peu complexe et d'assez mal défini.

Un point qui paraît se dégager avec plus de netteté, mérite de nous retenir. C'est l'accord avec le Psautier de Saint-Germain (*Sang.*) maintenant à la Bibliothèque Nationale de Paris (*fonds latin* 11947).

Il y a longtemps que le fait a été observé. Dom Sabatier, qui a édité ce manuscrit, l'a signalé et s'est appliqué à le démontrer. Si cet accord était parfait, s'il était bien établi que le texte du *Sang.* est celui de saint Hilaire, il serait daté par le fait même, et nous aurions le texte complet du psautier gaulois du milieu du IV^e^ siècle.

Mais l'accord, pour être réel, est loin d'être parfait. Assurément, pour établir la parenté des textes, l'accord sur quelques variantes importantes est plus significatif que les divergences sur vingt leçons secondaires. Il n'est cependant pas toujours décisif et peut être quelquefois trompeur. Il ne dispense pas d'un examen détaillé.

Remarquons que le texte du *Sang.* contient beaucoup de doublets, qui trahissent un texte relativement postérieur et de seconde ligne. On connaît le procédé. Au lieu de faire un choix entre deux leçons alternatives, le copiste les garde toutes deux et les met à la suite l'une de l'autre. On a alors le même mot, quelquefois le même verset, traduit deux fois. Il n'y a pas de signes plus évidents d'un texte recensé. Capelle a cru voir dans ces doublets l'influence d'un texte africain (1). Cela nous met un peu en défiance contre la prétention du *Sang.* à représenter le texte du milieu du IV^e^ siècle. Aussi bien ces doublets sont absents du texte de saint Hilaire. Malgré la tendance de saint Hilaire à concilier facilement les leçons divergentes, nous n'avons rencontré dans son texte qu'un seul doublet, qui d'ailleurs n'est pas dans le *Sang.* : *fiat mensa eorum coram ipsis* in laqueum et in captionem *et in retributionem* (2). *Ps.* LXVIII, 23.

Nous avons vu plus haut que le texte gaulois du milieu du quatrième siècle était plus ou moins composite, mais il n'avait certainement pas le caractère de redondance du texte du *Sang.*

Enfin, pour en avoir le cœur net, nous avons fait une comparaison

(1) Elle est très faible ou le texte était bien peu africain.

(2) Il faut peut-être ajouter : *ne corrumpas vel disperdas, Ps.* LVI, 1. *Ne corrumpas* que semble préférer saint Hilaire dans son commentaire est la leçon du *Ver.*, *ne disperdas*, celle du *Sang.*

assez étendue des deux textes. Voici les résultats de cette enquête. Sur environ 1.600 leçons examinées, nous n'avons trouvé que 500 leçons communes contre 1.100 leçons divergentes. Et encore la moitié de ces 500 leçons se lisent-elles également dans le *Ver.*, et ne sauraient par conséquent être comptées au même titre comme démontrant la parenté intime du texte du *Sang.* avec celui de saint Hilaire. *Hil.* et *Sang.* n'ont donc en réalité que 250 variantes exclusivement communes contre 1.100 leçons divergentes. C'est, semble-t-il, trop peu pour conclure que les deux textes sont très étroitement liés.

Il faut d'ailleurs attendre l'édition du *Sang.* que projette la *Commission Bénédictine pour la Revision de la Vulgate* et qu'elle a confiée aux doctes soins de dom de Bruyne, et nous nous abstiendrons de préciser davantage le caractère de ce texte.

*
* *

Il y a longtemps que tous les renseignements directs concernant l'histoire de la version latine de l'Écriture avant saint Jérôme ont été recueillis et discutés, et nous n'avons plus guère à espérer de lumière nouvelle que de la patiente analyse des anciens textes eux-mêmes et de leur comparaison avec les citations des Pères latins antérieurs aux recensions hiéronymiennes. Un peu négligées jusqu'ici, les citations de saint Hilaire de Poitiers ne le cèdent pourtant en importance à celles d'aucun autre Père, pas même à celles de saint Cyprien.

Ce sont les citations du psautier, dont il a commenté une partie considérable, qui sont les plus abondantes. A peu près les deux cinquièmes de tout le psautier peuvent être reconstitués au moyen de ces citations. Elles ont été faites avec une exactitude suffisante, et elles ont été suffisamment préservées d'altérations dans la transmission manuscrite, pour que nous les regardions comme représentant fidèlement le texte dont s'est servi saint Hilaire et qui n'était autre que le texte ordinaire de la Gaule au milieu du IV^e^ siècle.

Ce texte gaulois n'a pas le relief et les traits accusés du texte africain. Mais il a cependant une physionomie assez caractéristique pour constituer un groupe à part. Il se sépare très nettement des textes africains anciens et contemporains, il se distingue moins nettement des textes italiens. Il faut donc diviser les textes en africains et européens, et ceux-ci en gaulois et italiens. Le type gaulois est le plus rapproché des deux, ou plus exactement le moins éloigné, du texte africain.

Qu'est-ce que ce psautier gaulois du milieu du IVe siècle? D'où vient-il? Est-ce une version indigène? Est-ce un texte importé directement d'Afrique, et modifié lentement par les corrections des recenseurs locaux? Est-ce un texte italien, un texte africain émigré d'abord en Italie, qui a ensuite traversé les Alpes? Nous nous étions promis, en commençant cette étude, de ne formuler aucune opinion sur cette question d'origine et sur les rapports des différents textes. Nous voulions simplement faire connaître le texte du psautier usité en Gaule au milieu du IVe siècle. Au surplus, nous n'avons rien observé de bien frappant qui nous engage à sortir de la réserve que nous nous étions imposée.

Il est cependant un point qui paraît assez clair. Personne n'admettra facilement que le psautier gaulois soit une version indigène. Du moins, si c'est une version indigène, elle a été tellement modifiée et harmonisée avec les autres textes qu'il nous est absolument impossible de la reconnaître. D'ailleurs, l'unité remarquable de tous nos anciens textes est un fait qui domine toute cette question, et c'est précisément ce qui constitue l'énigme de leurs rapports réciproques, et nous laisse hésitant entre les deux hypothèses, de versions multiples d'un même texte, ou plusieurs recensions de la même version, qui rendent à peu près également bien compte des faits observés.

Version indépendante ou simple recension, le texte du psautier gaulois du IVe siècle nous intéresse à plus d'un titre, et nous devons savoir gré à saint Hilaire de Poitiers de nous en avoir conservé une partie si considérable, en l'incorporant à son commentaire sur les psaumes.

Henri Jeannotte, p. S. S.

Professeur au Grand Séminaire de Montréal (Canada).

LE COMMENTAIRE DE LUTHER

SUR L'ÉPITRE AUX ROMAINS

(avril 1515 — octobre 1516)

D'APRÈS DES PUBLICATIONS RÉCENTES

(*Fin*) (1)

Il est très vrai de dire avec M. Jundt (2) que Luther avait la passion de l'absolu. Mais quand il ajoute que, « comme l'apôtre, il était un esprit tout d'une pièce, dont le premier besoin était la logique », il confond les besoins d'un esprit formé par la discipline gréco-latine et ce don des Allemands d'unir les contradictoires dans le concept de l'absolu que Luther a installé dans l'ordre religieux, longtemps avant qu'il eût paru dans la philosophie de Hegel et de Schelling. Non que cette recherche de l'absolu exclue une certaine logique emportée qui va au bout d'elle-même, mais elle lui permet, arrivée à cette extrémité, de s'y concilier avec des notions contraires sinon contradictoires. La théologie qui s'était assimilé peu à peu la philosophie d'Aristote s'était habituée à pratiquer cette distinction des concepts que Socrate avait inaugurée. C'est, à vrai dire, le fond le plus solide du génie latin, pourvu que les concepts ne soient pas vides et répondent aux choses. Il est vrai que les nominalistes, ne les regardant plus que comme de pures créations de l'esprit, les multipliant à plaisir, se complaisant à les opposer et à les heurter, à tout analyser dans la rigueur des idées, selon ce que Dieu aurait pu faire aussi bien que selon l'ordre qu'il a établi, les nominalistes, dis-je, s'étaient écartés du terrain solide des réalités. Luther donne énergiquement de la tête dans ces toiles d'araignée ; il entend retrouver l'homme tel qu'il est, esprit et chair, au lieu d'un tableau synoptique des prédicaments, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce.

(1) Voir la *Revue* de juillet et octobre 1915 p. 456.
(2) *L. c.*, p. 45.

Ce fut, si l'on veut, son trait de génie, d'avoir compris les aspirations de son temps. La simplification, le rappel au sens commun, un langage que tout le monde peut comprendre, voilà qui est toujours sûr de réussir auprès des masses. Elles ne s'aperçoivent qu'après qu'on a détruit au lieu de simplifier, et que c'est se leurrer que de supprimer le mystère quand on prétend sauvegarder la religion. Mais, en attendant, le choc des antithèses ne leur déplaît pas, et elles applaudissent de tout cœur quand on s'attaque aux distinctions subtiles qu'elles ne comprennent pas.

Si les interlocuteurs de Socrate, hardis et pratiques, armés de gros bon sens et d'idées courantes, si les Thrasybule et les Calliclès pouvaient compter sur les suffrages des Athéniens en préférant des réalités solides à des concepts fondés sur des distinctions, Luther était sûr de plaire à un public beaucoup moins fin, en s'attaquant aux subtilités de la scolastique.

Dans le Commentaire, aux tendances ultra-mystiques, on perçoit très bien cette note, déjà rationaliste, qui voudrait seulement s'inspirer du réel.

Le problème religieux ne sera point résolu en disputant des appétits contraires ou des formes qui se succèdent dans les puissances : l'homme est un, et c'est lui qui est malade. Le texte ne manque pas de saveur : *Ex istis patet metaphysicorum theologorum frivolum et delyriosum commentum, quando disputant de appetitibus contrariis, an possint in eodem esse subiecto, et fingunt spiritum sc. rationem rem seorsum velut absolutam et in genere suo integram atque perfectam, similiter et sensualitatem seu carnem ex opposito aliam contrariam, eque integram atque absolutam, et stultis suis phantasmatibus coguntur oblivisci, quod caro sit ipsa infirmitas velut vulnus totius hominis, qui per gratiam in ratione seu spiritu ceptus est sanari* (1). De même une maison qu'on restaure est une maison ruinée, et non une ruine et une maison. Il y a quelque chose de très séduisant dans cet appel aux notions courantes, dans cette vulgarité bon enfant qui paraît irrésistible, la revanche de la raison commune contre les envahissements d'une dialectique artificielle : *Quocirca fictilis et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotele virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere et formam in subiecto occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima herere* (2).

Qui niait la distinction de l'âme et de ses facultés était tout prêt à

(1) F. 180.
(2) F. 183.

nier la grâce et la charité que Dieu dépose en elles. Mais n'anticipons pas.

Un esprit latin pourrait éprouver les mêmes tendances à la simplification; mais il resterait fixé dans la négation; il n'essaierait pas, ayant détruit le surnaturel, de le reprendre en associant les contradictoires. C'est à quoi Luther était tout disposé. Il est inutile de lui objecter que, dans son système, Dieu veut et ne veut pas le mal, que l'homme est à la fois juste et pécheur. Il en triomphe. C'est la doctrine profonde inaccessible aux sots. Il se grise positivement d'antithèses qu'il prétend résoudre à l'unité. Voici quelques exemples, empruntés à sa doctrine religieuse, mais qui témoignent des dispositions de son esprit. Ce n'est pas son système qui l'a conduit malgré lui à des contradictions; son penchant pour l'absolu, unissant les contradictoires, le prédisposait au système, puisqu'il les accueille avec joie : *adhuc rudiores sunt, qui voluntatem mali ideo removent a Deo, ne peccare eum cogantur concedere* (1)... *Vera est ista : Deus vult malum et peccata, sicut et illa : Deus intelligit malum seu peccata... hec sunt vera : Deus vult malum, Deum vult bonum; Deus non vult malum, Deus non vult bonum.* Évidemment, quand il s'agit de Dieu, notre pauvre petite intelligence est fort embarrassée. Elle ne se fait pas d'illusions, si elle est sage, sur ce que ses affirmations ont d'insuffisant, mais enfin elle s'exerce de son mieux, non pour définir Dieu, mais pour ne pas se détruire elle-même par des contradictions. Pour Luther c'est son suprême exercice.

Ce jeu, véritable batelage pour amuser les badauds, indigne l'âme honnête du P. Denifle. Quand il lit : *ita et vera castitas est in luxuria, et quo foedior luxuria, tanto speciosior castitas* (2), il s'écrie : « C'est à faire dresser les cheveux sur la tête ». Non, cela fait sourire. Le maître étale sa virtuosité, du droit de son génie, de sa passion pour l'absolu, comme il disait déjà dans le Commentaire : *Ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti; re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti; ignoranter iusti et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe* (3). Le plus fort est qu'il appuie ses contradictions sur Aristote « bien compris ». Il lui parut sans doute plaisant d'accommoder sa théorie de la justification à celle de la puissance et l'acte. Seulement, chez lui, c'est la même qualité qui est en

(1) F. 22.
(2) En 1518, Denifle-Paquier, II, 404, note 2.
(3) F. 105.

même temps en puissance et en acte dans le même sujet : *semper peccator, semper penitens, semper iustus* (1). On sait que Renan, grand admirateur de la philosophie allemande, se complut toujours davantage à associer l'affirmation et la négation dans des propositions en apparence édifiantes, mais propres « à faire dresser les cheveux sur la tête ». Mais Renan était le premier à se gausser de ses doctrines et de lui-même; du moins, il l'affectait par déférence pour l'esprit gaulois. Luther était terriblement sérieux.

Étrangère et même brutalement hostile à la distinction des concepts, son intelligence manquait absolument de mesure. La mesure et le tact seraient encore parmi les dons que nous tenons des Grecs, s'ils n'étaient en même temps connaturels au génie français. Luther développe toute sa passion de l'absolu dans les jugements pratiques. Point de demi-mesure, point de tempérament, point d'indulgence. Ici encore, nous procéderons par des exemples.

Le libre examen est le résultat le plus net d'une réforme qui, à ses débuts, exagéra notablement le domaine et le caractère de l'obéissance. Cette surprise est assurément la plus piquante de celles que réservait la découverte du Commentaire. Excessif en tout, Luther a commencé par exiger l'obéissance envers tous les prélats, envers tout le monde, et à donner à cette obéissance le caractère de la foi théologique. Il faut voir cela de ses yeux pour y croire. La théologie refuse la foi aux hérétiques parce qu'ils choisissent ce qu'il faut croire. Eh bien, il en est de même des orgueilleux : *Ita et superbus quisque in suo sensu semper opponit se vel precepto vel consilio recte monentis ad salutem. Cui cum non credit, similiter nihil credit et periit tota fides propter unius sensus pertinaciam* (2). Voilà donc la foi perdue pour un refus d'obéissance, même à un conseil, et Luther allait bâtir tout l'édifice de la Réforme sur la foi seule! Ce n'est point une exagération qui lui a échappé; il insiste, et précisément pour montrer qu'on ne peut être sauvé que par la foi. Les hérétiques prétendent croire en le Christ, mais ils ne croient pas en ce qui est de lui. *Que sunt illa?* c'est-à-dire, quel est l'objet de la foi? *Ecclesia, sc. et omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit vel boni et sancti viri Christi verbum est, qui dicit :* « Qui vos audit, me audit ». *Qui ergo a prelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quero, quomodo in Christum credant* (3).

(1) F. 266 s.
(2) F. 86.
(3) F. 88.

En un mot : « Qu'est-ce que la bouche de Dieu? Celle du prêtre et du supérieur » (1)!

Il y a plus, la foi s'étend aux illuminations intérieures. Après cela, qui peut être certain d'avoir la foi? Il faut se jeter éperdument dans l'humilité : *Que cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari. Quia cum non possimus scire, an in omni verbo Dei vivamus aut nullum negemus* (*cum multa a prelato, multa a fratribus,* | *multa in evangelio et apostolis,* | *multa interne nobis a Deo dicantur*) *nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus* (2). Et voilà comment a commencé le joyeux message de Luther, le second évangile qui a donné aux âmes chrétiennes : « la foi vivante en un Dieu qui, par le Christ, crie à l'âme malheureuse : « Je suis ton salut », la ferme confiance que l'on peut se reposer en Dieu » (3)!

Luther ne s'arrête pas à un doute confiant; l'excès de cette obéissance, sous peine de perdre la foi, doit nécessairement conduire au désespoir, et c'est en effet ce qu'il exige comme la condition indispensable du salut. Pour être sauvé, il faut d'abord avoir renoncé au bien et à son salut même. Ce n'est point ici un de ces abandons à la volonté de Dieu qui accepte même les souffrances de l'enfer, si Dieu l'a ainsi décrété. A ce point, déjà bien avancé, et où l'on risque le vertige, l'Église catholique s'arrête. Luther va bien au delà. Le véritable amour de Dieu veut qu'on se résigne à le perdre, non d'une velléité hypothétique, mais très réellement et de tout cœur : *Ideo oportet fugere bona et assumere mala et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari* (4)... Ce n'est qu'imiter le Christ. Luther blasphème déjà à un moment où il se croit encore le fils le plus soumis de l'Église : Oui, il dit du Christ : *quod realiter et vere se in eternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis* (5). C'en est fait, il a hasardé le saut périlleux dans l'abîme. Mais il se réservait d'en sortir. Le voilà qui a rebondi et qui rapporte la confiance. Ce désir sincère de la damnation est le meilleur moyen de l'éviter : *Damnantur potius, qui fugiunt damnari* (6). Alors comment ce désir était-il sincère? Nous ne le comprenons pas, nous nous récrions, nous l'accusons de mauvaise foi et d'escamotage. Non, c'est la philosophie de l'absolu. Nous

(1) F. 88.
(2) F. 89.
(3) Harnack, cité par Denifle-Paquier, II, 369.
(4) F. 220.
(5) F. 218.
(6) F. 218.

sommes mauvais, nous n'avons qu'une chose à faire, nous enfoncer dans notre mal; nous y trouvons la bonté de Dieu.

Un amour de Dieu si désintéressé se contente mal des atermoiements. Luther a confessé, nous l'avons vu, des distractions dans la récitation de l'office. Est-on damné pour cela? Les canonistes avaient rassuré les consciences en exigeant seulement l'intention virtuelle. Bon prétexte pour la paresse : *pulcrum pigritie et nequitie operculum* (1).

Et avec une verve vraiment amusante, il met en scène les chanoines ou les religieux rassurés par le droit canon : on doit « dire » ou « lire » l'office, mais il n'est nulle part ordonné de le « prier »; et alors ils ronflent en paix (2)!

Ce ne sont là que des plaisanteries. Mais chez Luther elles laissent un goût d'amertume. Emporté par le zèle du pur amour, il ne peut supporter qu'on parle encore de ses droits et de la justice. Que les princes la fassent respecter de leurs sujets, c'est leur devoir, mais chacun, même les princes, devrait être prêt à céder de son droit; le mot même de justice lui donne la nausée : *Inde (ut de me loquar) vocabulum istud « iustitia » tanta est mihi nausea audire, ut non tam dolerem, si quis rapinam mihi faceret. Et tamen sonat iuristis semper in ore.* Naturellement; c'est l'office des juristes! Mais aussi quelle race! *Non est gens in mundo in hac re indoctior quam iuriste et boneintentionarii seu sublimate rationis... Universalis ergo iustitia est humilitas* (3)... Puisque tout le monde a tort devant Dieu, on ne peut faire de tort à personne; personne n'a tort et personne n'a raison; qu'on s'en rende compte, et voilà la paix rétablie : *ideo sublata est causa contentionis omnibus hominibus* (4)... Évidemment!

On comprend qu'un pareil emportement ne pouvait être arrêté par un texte, fût-ce un texte de l'Écriture. On ne devrait pas s'aimer du tout, et cependant l'Écriture estime que c'est déjà bien d'aimer le prochain comme soi-même; elle en fait un devoir. Qu'est-ce à dire? — qu'il faut cesser de s'aimer pour aimer le prochain! C'est en propres termes : *Igitur credo, quod isto precepto « sicut te ipsum » non precipiatur homo diligere se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se*

(1) F. 288.

(2) F. 288. *Sed habent nunc iuriste pulcram glosam, quia orationes horarias orare non est preceptum, sed « legere » seu « dicere ». Sic enim ponderant canonem in verbis ac sic securi stertunt.* Certaines plaisanteries ont la vie dure. Celle-ci rappelle le propos d'un doyen pendant un orage : « Ce n'est plus le moment de dire l'office, mais de prier Dieu ».

(3) F. 273.

(4) F. 273.

de facto, q. d. curvus es totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui solum proximum diligas (1). Exagération, subtilité, contresens... Que pouvait-on attendre d'un esprit débridé, qui se jouait dans le paradoxe comme dans son élément?

Il n'avait que du mépris en passant pour les simples, *rudiores*, insensibles aux beautés de l'absolu, un sobriquet pour les bien intentionnés (*boneintentionarii*), des plaisanteries pour les chanoines qui ronflaient si paisiblement.

Mais ses attaques les plus violentes sont pour les philosophes et les *iustitiarii*, qui sont, je pense, les représentants de la théologie spéculative et morale. A cet enseignement fondé sur la raison humaine, et qui vise à établir une justice humaine, il a résolu d'opposer une doctrine toute divine, fondée sur la parole de Dieu. Il a une mission, quoique, étant encore dans l'Église, il prétende que cette mission est régulière.

Nous avons déjà rencontré des preuves de son hostilité contre les philosophes, et spécialement contre Aristote. La condamnation est sans appel, car Luther s'appuie, pour la prononcer, sur une connaissance approfondie : *Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad sacram Scripturam. Nam alius forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis iam annis et multos itidem expertus et audiens, video quod sit studium vanitatis et perditionis.* A-t-il tant étudié? Personne ne le croira après avoir lu le P. Denifle. Mais qu'on note le motif de la condamnation. S'il rejette Aristote, ce n'est pas qu'il lui préfère Platon, comme certains humanistes, et il ne soupçonne pas du tout qu'il renverse l'édifice de la théologie chrétienne au profit d'une étude expérimentale. Rien n'est plus étranger à son esprit que les préoccupations scientifiques. Cela aussi lui donne la nausée. Il en appelle aux choses elles-mêmes, dans un passage d'une beauté apocalyptique : *Ecce nos scientiam de essentiis et operationibus et passionibus rerum pretiose estimamus, et res ipse essentias suas et operationes et passiones fastidiunt et gemunt* (2). Les choses, dans saint Paul (Rom. VIII, 19), gémissent en attendant la liberté des enfants de Dieu. Luther fait de cette voix une condamnation de la science. Hardie et splendide prosopopée, mais combien inquiétante pour la raison, et qui sonne si étrangement

(1) F. 337.
(2) F. 199.

dans le monde moderne qui se réclame le plus de Luther! Et ce ne sont pas seulement les choses qui protestent contre l'étude à laquelle on les soumet; ce qui est décisif, c'est que l'Apôtre a condamné la philosophie d'une façon absolue. Toujours l'absolu! *Sane si aliquam apostolus utilem et bonam voluisset intelligi philosophiam, non utique absolute eam damnasset* (1).

Et pourtant Luther n'espérait pas transformer les écoles en un jour. Le conseil qu'il donne à ses étudiants n'est pas d'une droiture irréprochable. Qu'ils étudient donc la philosophie, mais comme une erreur, afin de la réfuter, pour n'être pas étrangers au langage du temps : *Idcirco omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis et id solum queratis, non ut ea statuatis et defendatis, sed potius sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus. Ita et hoc, ut reprobemus, aut saltem ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur et Ihesum Christum discamus, et hunc crucifixum* (2). C'est donc la doctrine de Paul qui remplacera la spéculation théologique, trop imbue de philosophie. Elle devra surtout porter le coup mortel à l'enseignement pernicieux des *iustitiarii*. Ceux-ci ne sont point des religieux observants qui auraient, par leur zèle indiscret, dégoûté Luther des bonnes œuvres. Je ne rencontre qu'une fois ce mot d'*observantes*. Luther leur fait le reproche, qu'ils ont toujours encouru — et quelquefois mérité — de la part des tièdes, plus ou moins relâchés : *Item observantes invicem propter Deum pugnant, sed dilectionis preceptum nihil attendunt* (3). Il semble bien qu'il n'a montré aucune sympathie pour les tentatives de réforme dans son ordre, mais elles n'étaient pas non plus de taille à provoquer des attaques aussi générales et aussi véhémentes. Non, il ne s'agit pas d'une querelle de moines, c'est toute l'Église qui est presque détruite. Elle est menacée sans s'en douter, et par des docteurs qui eux-mêmes ne s'en doutent pas, d'un pélagianisme latent. Même les maux de l'administration ecclésiastique viennent de là : *Huius autem erroris tota substantia est Pelagiana opinio. Nam etsi nunc nulli sunt Pelagiani professione et titulo, plurimi tamen sunt re vera et opinione, licet ignoranter* (4)... Et encore : *Ideo absurdissima est et Pelagiani errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur : « Facienti quod in se est infallibiliter Deus infundit*

(1) F. 200. Sur le texte Col. II, 8.
(2) F. 199.
(3) F. 305.
(4) F. 322.

gratiam », *intelligendo per* « *facere quod in se est* » *aliquid facere vel posse. Inde enim tota Ecclesia pene subversa est, videlicet huius verbi fiducia* (1).

Sur le célèbre axiome : « A celui qui fait ce qu'il peut, Dieu donne infailliblement sa grâce », le P. Denifle a dit le nécessaire. Il a rappelé que, dans son sens vrai, il suppose l'action de la grâce dite actuelle, c'est-à-dire un concours spécial de Dieu, conduisant à la grâce sanctifiante. Luther admettait encore le principe en 1514, donc immédiatement avant la composition du commentaire (2). Mais ce qui est plus piquant, c'est qu'il l'admettait dans un sens nominaliste. Or les nominalistes confondaient trop souvent le concours général de Dieu et ce concours spécial qu'on nomme la grâce actuelle (3), au point de ne pas assez mettre en relief l'action salutaire de Dieu dans le salut. Luther, qui avait d'abord, nous l'avons vu, trop compté sur ses propres forces, s'en aperçut plus ou moins soudainement à la lumière de la théologie paulinienne, interprétée par saint Augustin. La réaction fut violente, il ne vit partout que pélagianisme latent. Et c'est précisément d'après un autre principe nominaliste qu'il chercha le remède. Cela paraît bien étrange, en vérité, mais n'est-ce pas une des conditions de notre esprit d'employer les ressources qu'il a sous la main (4)? Et peut-être peut-on signaler une explication plus topique.

Luther, formé par la théologie nominaliste, n'éprouvait le besoin de s'en détacher que lorsqu'elle paraissait accorder trop à la nature. Qu'on puisse aimer Dieu par-dessus tout avec les seules forces de la nature, c'est un blasphème pour le néophyte de l'augustinisme, pour celui qui a mesuré — et exagéré — le danger de la concupiscence. Mais il y avait dans la théologie d'Occam un principe qui semblait donner tout à Dieu, c'est celui qui rendait la vérité elle-même dépendante du bon plaisir de Dieu, qui permettait de faire coexister les contraires, le bien et le mal, et qui ne reconnaissait au bien, à la charité elle-même, d'autre valeur méritoire que la libre acceptation de Dieu. Occam n'a-t-il pas dit formellement qu'on peut être agréable à Dieu, agréé de lui, et aimé, sans aucune forme surnaturelle inhérente à l'âme? Sans doute ces questions étaient traitées, selon la coutume de

(1) F. 323.

(2) Denifle-Paquier, II, 397, citant édition de Weimar, IV, 262, 4.

(3) D.-P. III, p. 166, 170, 171, 183 et 184.

(4) Ficker, p. LXI : « Dans la terminologie et l'argumentation il est le disciple du nominalisme occamien; il y avait là beaucoup de choses qui correspondaient à sa manière de concevoir pénétrante, à son goût pour les pointes, les antithèses, les paradoxes ».

la scolastique, d'une façon abstraite, dans un ordre possible à la toute-puissance de Dieu, et en respectant l'ordre établi, selon lequel Dieu donne réellement sa grâce. Mais cependant Occam notait, et combien ce point est caractéristique! que cette opinion est la plus éloignée de l'erreur de Pélage (1). Et en effet Dieu n'est-il pas ainsi plus libre et le salut plus gratuit? qu'on soit revêtu de la grâce, il peut encore refuser d'accepter vos dispositions! Et s'il lui plaît, il les acceptera quoique vous soyez dépourvu de tout don surnaturel! Ainsi tout dépend uniquement de sa libre volonté. Pour un esprit épris d'absolu comme était Luther, ce qui était possible absolument ne deviendrait-il pas le fait? La grâce infuse n'ayant plus sa raison d'être, fallait-il la conserver?

Arrêtons-nous, nous entrerions déjà dans la discussion de son système, et nous ne cherchons que les dispositions qui devaient y conduire. Nous concluons seulement que c'est une mauvaise disposition pour réagir contre une doctrine que de connaître cette doctrine seule, surtout si ses principes fondamentaux sont faux; comment en effet se déprendre des principes? Et c'était encore un inconvénient, surtout pour un esprit si porté aux extrêmes, de ne s'attacher qu'à un seul Docteur, fût-il le plus grand de tous.

Nous touchons ici à un point fort délicat. Saint Augustin est le docteur de la grâce. Son système est assurément le système de l'Église catholique. Mais il est incontestable que plus d'une fois l'expression est trop forte, même qu'Augustin a frappé trop fort, et que dans son désir très louable d'écraser une hérésie dangereuse, il a pris dans un sens peu naturel certains textes de l'Épître aux Romains. M. G. Boissier s'est demandé quelque part si vraiment les écrivains africains avaient un tempérament particulier, et quel il était? Il semble que Tertullien, saint Cyprien et Augustin ont soutenu ce qu'ils croyaient être la vérité avec une certaine fougue de logique, qui a conduit les deux premiers trop loin, et même Tertullien jusqu'à l'hérésie. Encore une fois, le sens de la tradition ecclésiastique, une étude très approfondie de l'Écriture, tous les dons de la nature et de la grâce, ont fait d'Augustin un docteur incomparable, mais précisément à cause de son génie unique, il exerce sur ceux qui ne lisent que lui une sorte de fascination, et s'ils sont naturellement enclins à exagérer, ils seront tentés d'ériger toutes ses formules en système, toute son exégèse en

(1) Occam, sur I *Sent.*, dist. 17, qu. 1, M, cité par Denifle-Paquier, III, 198 : *Et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, que ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberam Dei acceptationem esse necessariam cuicumque.*

vérité de foi. Très souvent, avec un tact merveilleux, Augustin adoucit lui-même par une nuance ou une distinction ce qu'une expression a de trop dur. Peine perdue pour les esprits absolus qui font profession, comme Luther, de mépriser les distinctions. Après Luther, Jansénius, Baïus et tant de jansénistes ont mal compris la pensée augustinienne, parce qu'ils se sont butés à des expressions, sans tenir compte du sens général. Le P. Denifle reconnaît très nettement que Luther s'est appuyé sur une exégèse inexacte de saint Augustin, et qu'il s'y est cramponné « comme si saint Augustin était l'Église, et que chacune de ses explications fût infaillible » (1).

Après tout, la réaction augustinienne en faveur de la grâce contre les tendances naturalistes des occamistes existait déjà toute faite, — dans le passé. Saint Thomas avait adopté et l'on peut dire coordonné la doctrine augustinienne, en adoucissant un peu les angles, par le fait même d'employer ces pierres précieuses dans sa construction théologique. Dans les temps modernes, plusieurs se sont plaints que saint Thomas était un trop fidèle disciple du docteur de la grâce...

Or Luther ne regardait les thomistes, comme les scotistes, que comme des sectes où l'on défendait le maître par passion (2), avec une vénération excessive, se portant plus sur les mots que sur l'esprit. Mais lui-même, sa préférence pour saint Augustin n'était-elle pas plus exclusive, parce qu'il était ermite de saint Augustin? La gloire du fondateur prétendu se confondait avec celle de son ordre. Quand Wimpfeling avait avancé (en 1509) que saint Augustin n'avait pas porté l'habit des Ermites et révoqué en doute l'authenticité de deux sermons, le jeune moine, ressentant personnellement l'outrage fait à son ordre, accable Wimpfeling des pires invectives : « Je voudrais que Wimpfeling, ce discoureur, ce zoïle de la gloire des Augustins, lût ces deux sermons, mais il faudrait qu'il rappelât d'abord à lui sa raison qui est partie bien loin par l'effet de son entêtement et de sa jalousie, et qu'il mît une paire de lunettes (3) devant ses yeux de taupe (4)... Pourquoi donc toi, un vieillard, larve frénétique, accuses-tu Hugues? Pourquoi te mêles-tu de corriger l'Église de Dieu (5)? »

(1) D.-P., III, p. 106.

(2) *Simili temeritate aguntur Thomiste, Scotiste et alie secte, qui scripta et verba suorum authorum ita defendunt, ut spiritum non solum contemnant querere, sed etiam nimio venerationis zelo extinguant, satis arbitrati, si verba tantum teneant, etiam sine spiritu.* F. 165.

(3) Les lunettes étaient bonnes.

(4) Jundt, l. l., p. 65.

(5) Cf. Denifle-Paquier, II, 425.

Voilà donc l'Église de Dieu engagée dans cette petite querelle!

Hac stultitia digladiantur professores religionum de suis patriarchis, écrira plus tard Luther dans le Commentaire (1). On peut donc croire que saint Augustin lui fut spécialement cher comme « fondateur » de son ordre. La doctrine de saint Thomas, cela regardait les thomistes.

Et si Luther l'avait connue, il est probable qu'il l'eût jugée beaucoup trop rationaliste, car elle se préoccupait d'accorder la raison avec la foi, alors qu'il était en train de dresser la foi contre la raison. Quoique les circonstances de cette passion pour la mystique, poussée jusqu'au mépris de la théologie scolastique, soient encore obscures, il faut certainement faire une part à l'influence de Tauler. Le P. Denifle, qui connaît si bien les mystiques allemands, n'a point été empêché par l'esprit fraternel de montrer combien ce grand mystique de l'Ordre de Saint-Dominique était peu constant avec lui-même (2). Tauler plut certainement à Luther comme allemand, il le crut l'auteur de la théologie allemande qu'il allait publier (3). Nous pouvons bien dire, ce que le P. Denifle n'a sûrement pas soupçonné, qu'il y a beaucoup d'esprit allemand dans cette affaire.

L'âge d'or du moyen âge avait conscience de s'éclairer par la théologie spéculative et par la mystique; mais la mystique reflétait la théologie, comme la lune reflète le soleil. Peut-être cette comparaison ne rendait-elle pas justice aux lumières propres très réelles et très précieuses de la mystique. Quoi qu'il en soit, le divorce partiel du XV^e^ siècle fut un grand malheur. Avec Luther, c'est la mystique seule, et une fausse mystique, une mystique de quiétisme qui se dresse contre la théologie. Nous ne citerons qu'un texte, tiré du Commentaire : *Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus* (4). Presque aussitôt après, Luther cite Tauler : *De ista patientia Dei et sufferentia vide Taulerum, qui pre ceteris hanc materiam preclare ad lucem dedit in lingua teutonica* (5).

C'est bien la théologie allemande qui entrait en scène.

(1) F. g. 83.
(2) Denifle-Paquier, III, 128 ss.
(3) En 1516, cf. Denifle-Paquier. III, 128 et note 2.
(4) F. 203.
(5) F. 205.

III. — LA NOUVELLE DOCTRINE ET L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS.

Luther ne fut pas le premier moine qui revendiquât les droits de la grâce contre les empiétements de la nature, qui attaquât la philosophie au nom de la simplicité de la foi, qui tînt en suspicion le sens propre, qui dénonçât le péril de la confiance en soi. S'il s'en était tenu là, il eût sans doute, avec son emportement et la confusion de son esprit, franchi les limites de l'orthodoxie, il eût essayé de conduire les âmes dans les voies d'une mystique quiétiste. L'Église serait-elle intervenue? eût-il cédé? questions oiseuses. Ce qui est certain, c'est que sa doctrine serait demeurée dans le vague d'une mystique allemande; il lui aurait manqué une doctrine théologique nettement affirmée et en même temps un point d'appui pour la résistance, car il prétendit fonder son système sur l'Écriture, et opposer la parole de Dieu à une tradition dévoyée par les disciples d'Aristote. Ainsi il devenait, en même temps que le champion de la grâce, le héraut de la vérité et de Dieu.

C'est le commentaire de l'Épître aux Romains qui est son point de départ et son point d'appui. Le vague instinct d'une concupiscence invincible devient l'affirmation qu'elle est le péché originel qui habite en nous, malgré le baptême. Du même coup, la grâce n'est plus une réalité, mais, pour éviter le désespoir, Luther croit trouver dans Paul la justice imputée. Comme mystique, il prêchait désespérément l'humilité, qui suffit à tout, qui est le meilleur gage du salut. A cette notion trop négative, il substitue celle de la foi, principe de vie, qui est certainement dans Paul, et qu'il ne sait d'abord trop comment entendre. Le dernier terme de son développement sera la certitude de la justification et même du salut. Mais sa notion de foi est encore trop vague pour servir de base à la certitude. Le Commentaire est donc indécis, penchant davantage vers l'incertitude, que le mystique avait surtout pour but d'inculquer. Comment Luther a-t-il vu tout cela dans saint Paul?

Il est malheureusement très difficile de le dire, puisqu'il cherche, qu'il tâtonne, qu'il n'arrive que peu à peu à des expressions nettes et fermes. Et ces hésitations elles-mêmes sont la preuve qu'il ne part pas d'un système arrêté, à retrouver bon gré mal gré dans saint Paul. Mais il n'hésite pas de la même manière sur tous les points. Quoiqu'il ait de plus en plus, même au cours du Commentaire, insisté sur l'incapacité et sur les mauvaises inclinations de la nature, c'est

sur ce point qu'on trouve le moins de contradictions. Son idée dominante est que la concupiscence la corrompt toujours, quoi qu'on fasse. Après le sacrement de pénitence, il n'y a rien de changé. Après le baptême, il n'y avait rien eu de changé non plus. Autant dire que la nature est toujours viciée par le péché originel. L'homme est pécheur, il faut qu'il se le dise.

Telles sont, croyons-nous, les pensées fondamentales dont vit Luther quand il aborde l'Épître aux Romains. Elles peuvent se résumer dans ce mot : il est impossible de parvenir à la justice; il n'y a qu'à reconnaître son impuissance, admettre qu'on vit dans le péché, et solliciter la miséricorde par cet aveu. Comment concilier cette doctrine désolante avec celle de l'Apôtre?

Ce n'est rien moins qu'une antithèse, si l'on va au fond des choses, car d'après l'Apôtre, le chrétien est transformé par le baptême.

S'il condamne d'une façon si absolue le judaïsme et le paganisme, non sans tenir compte des exceptions, c'est pour mettre dans une opposition plus complète les temps anciens et l'Évangile, la tolérance patiente de Dieu et sa justice accordée. A prendre la situation ancienne sous son aspect le plus favorable, le judaïsme, elle était encore profondément triste. Le péché d'Adam s'était répandu dans toute l'humanité; loin que la Loi ait été un remède, elle n'avait fait qu'augmenter le nombre des transgressions en multipliant les commandements. La volonté n'y trouvait aucune ressource, se révoltant plutôt contre le précepte, de sorte qu'elle se laissait aller au mal. Mais avec le Christ, tout est transformé. A cause de son sang versé pour nous, Dieu pardonne à ceux qui croient en lui. Par la foi, par le baptême qui en est la démarche extérieure, on est uni au Christ. Si par la faute d'Adam les hommes ont été constitués pécheurs, par la grâce du Christ ils sont constitués justes. Le changement qui s'opère dans l'âme est si profond qu'il est comparé à la mort suivie de la vie. Il y a donc chez les chrétiens un réel principe de vie, qui est la charité que Dieu a pour nous, répandue en nous par l'Esprit-Saint qui nous est donné. Assurément Paul ne se sert pas des termes d'Aristote; il ne distingue pas l'âme de ses puissances, ni la charité, vertu infuse dans la volonté, de la grâce sanctifiante qui se greffe sur l'âme. Mais il affirme que le chrétien est désormais mort au péché, et par suite affranchi de la Loi de Moïse. Et par la Loi, Paul n'entend pas seulement la loi cérémonielle; non, il s'agit bien de toute la loi, même morale, en tant qu'elle constituait un régime distinct. Bossuet l'avait très bien compris : « C'est donc cette loi donnée à Moïse, cette loi si sainte du Décalogue, que l'Apôtre appelle ministère de mort, et par conséquent

la lettre qui tue (1). » Mais l'Apôtre n'avait pas, pour autant, renoncé à la morale éternelle. Il l'envisageait désormais comme une loi nouvelle, la loi de la nouvelle alliance, la loi de la charité. Ses exigences ne pouvaient que dépasser celles de la loi ancienne, mais désormais le chrétien savait y satisfaire en obéissant à l'Esprit dont il était animé. Certes le péché n'avait point renoncé à la lutte. Il semble même, à lire Paul, qu'il avait encore quelque point d'appui dans la chair luttant contre l'esprit; mais il n'était plus le maître, il ne dominait pas. On était en somme délivré du péché, pour passer au service de la justice (Rom. VI, 18).

Comment Luther a-t-il pu aboutir, en se servant de saint Paul, à un résultat diamétralement opposé?

Le vice radical de son argumentation est le défaut de sens historique. Il n'a pas tenu compte de la situation concrète dans laquelle l'Apôtre s'était placé. Toutes ses paroles s'adressent à lui, Luther, moine augustin, profondément pénétré du danger et de la puissance de la chair. Tout ce que Paul dit de l'impuissance des œuvres pour parvenir à la justice, le moine le sent intimement; il n'est que trop convaincu par son expérience personnelle. Cette lutte tragique de la volonté avec le péché qui habite dans la chair, combien de fois ne l'a-t-il pas éprouvée? C'est donc bien le péché qui habite en nous.

Qu'on ne lui dise pas que Paul a parlé de l'homme avant qu'il ait été régénéré par la grâce. Non, saint Augustin a fini par renoncer à cette explication. Il s'agit bien des fidèles, des chrétiens baptisés.

C'est ici, à n'en pas douter, un point capital pour Luther. Aussitôt que sa doctrine apparaît clairement, il renvoie au ch. VII (2). Quand il arrive à cet endroit (VII, 7 ss.), il pose nettement que, d'après Augustin, l'Apôtre parle ici *in persona sua et spiritualis hominis, et nequaquam in persona tantum carnalis.* Or ce n'était pas poser la question sur le terrain historique, c'était la transposer. Luther se donnait beau jeu. Manifestement l'Apôtre ne parle pas comme un homme absolument abandonné au péché. Ceux-là ne se préoccupent pas d'observer la loi. Ceux qui sentent en eux-mêmes la lutte entre le bien et le mal, qui s'affligent de céder au mal, ont quelque peu de bonne volonté. L'opposition est entre la raison et la chair, dans l'ordre naturel. L'argument qui abaisse l'ordre de la nature devant celui de la grâce ne pouvait être sérieux et efficace qu'en rendant justice aux lumières de la raison, qu'en tenant compte de la voix de

(1) Premier sermon pour le jour de la Pentecôte, d'après II Cor. III, 7.
(2) F. 106 s.

la conscience s'inspirant de la raison. Luther l'avait fait au début du Commentaire, et plus d'une fois il avait parlé de la syndérèse (1), qui signifie pour lui le *dictamen* de la conscience naturelle. Mais à mesure qu'il avançait, il était davantage persuadé de la corruption absolue de la nature, qui pèche même dans les bonnes œuvres. A plus forte raison, l'homme qui n'a pas l'esprit de Dieu est-il profondément enfoncé dans la chair; il n'y a pas de milieu entre l'homme spirituel et l'homme charnel, ou plutôt l'homme spirituel est descendu d'un degré, c'est lui qui éprouve cette impuissance de la volonté, qui, d'après l'Apôtre, était le fait de la nature non régénérée.

C'est ainsi que Luther accumule pour prouver sa thèse douze arguments qui supposent tous le même principe. Ils ne seraient démonstratifs que s'il fallait opter entre l'homme spirituel et l'homme complètement asservi au péché qui ne lutte même plus.

Voici le premier argument : *Primum quod totus ille textus expresse indicat gemitum et odium contra carnem et dilectionem ad bonum et ad legem. Hoc autem carnali homini nullo modo convenit, qui potius odit legem et ridet ac sequitur carnem per prona* (2). Avec beaucoup de hardiesse, et non sans clairvoyance psychologique, il affirme qu'il est spirituel celui qui s'écrie : *Ego autem carnalis sum* (VII, 14); car ce cri n'est pas le fait de celui qui s'abandonne au péché.

Mais il y avait des objections. Et d'abord comment l'homme spirituel peut-il avouer qu'il fait le mal qu'il ne voudrait pas faire? *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio* (VII, 15). Le texte est formel : *Sic enim humano sensui verba eius sonant* (3). Mais un sens littéral qui n'est qu'un sens humain ne saurait arrêter un exégète qui se prévaut de l'esprit! Le spirituel n'agit pas aussi facilement qu'il le voudrait, et surtout il ne peut pas agir aussi bien, rien de plus. La distinction d'Augustin entre *facere* et *perficere* vient fort à propos pour résoudre la difficulté (4).

Et si l'on objecte encore que l'homme spirituel ne peut être en même temps juste et pécheur, ce n'est point une difficulté pour Luther; il s'appuie au contraire sur ce texte où Paul parle du pécheur, et qu'il entend de l'homme spirituel, pour établir victorieusement son antinomie : *Sic enim fit communicatio idiomatum, quod idem*

(1) F. 19, 75, 111; cf. 184. Il a même avec raison rejeté comme *violenta* l'explication de saint Augustin qui entend le *naturaliter* de II, 14, des gentils convertis, F. 41 s.

(2) F. 169.

(3) F. 171.

(4) Nous avons vu plus haut qu'elle se heurte au texte grec.

homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva (1)...

Et, en effet, Luther tient enfin sa preuve, que la concupiscence est bien le péché qui demeure comme péché dans le chrétien : *nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (VII, 17). Voilà qui est clair. Et les théologiens ne s'y seraient pas trompés s'ils n'avaient été entraînés en préférant Aristote à saint Paul : *Nonne ergo fallax Aristotelis methaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros Theologos? Ut quia peccatum in baptismate vel penitentia aboleri norunt, absurdum arbitrati sunt Apostolum dicere : sed quod habitat in me peccatum... Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratie, ad humilitatem superbie, ad repressionem presumptionis; quod qui non sedule studuerit expugnare, sine dubio iam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur* (2). L'opposition à saint Paul est flagrante : le chrétien baptisé est encore, d'après Luther, exposé à la damnation. Or le chapitre VIII de l'Épître commence par ces mots : *Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu.* Dans les scholies, — si abondantes sur VII, 7 ss., — pas un mot sur ce passage. Dans la glose marginale, rien ; dans la glose interlinéaire : **Nihil ergo nunc damnationis** *licet non nihil peccati, ut dictum est, quia « carne serviunt legi peccati »*, ce qui maintient la doctrine nouvelle, en évitant une opposition trop criante.

Nous avons tenu à placer dans son contexte le texte qui a fait une si grande impression sur Luther. Peut-être, selon son expérience, était-il seulement enclin à conjecturer que le péché demeure et a-t-il été fixé dans son opinion par le texte ; peut-être était-il déjà convaincu de la persistance du péché, où il n'aurait pas reconnu, sans ce texte, le péché originel. Quoi qu'il en soit, c'est bien à ces paroles qu'il renvoie d'avance au moment de préciser sa théorie, après avoir expliqué les sept premiers versets du ch. IV : *Non tantum hic loquitur de peccatis in opere, verbo et cogitatione factis, sed et de fomite, ut infra 7 : « non ego, sed quod habitat in me peccatum ». Et ibidem appellat ipsum « passiones peccatorum » i. e. desyderia, affectiones et inclinationes ad peccata, quas dicit operari fructum morti. Ergo actuale (sicut a theologis vocatur) verius est peccatum, i. e. opus et fructus peccati, peccatum autem ipsa passio fomes et concupiscentia sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum, sicut infra :* « Concupiscentiam nesciebam esse peccatum. »

(1) F. 172
(2) F. 178.

Il fallait beaucoup d'aplomb ou de légèreté pour résumer le ch. VII, 7 ss. par ces mots : « *concupiscentiam nesciebam esse peccatum* ». Mais il faut avouer que le texte qui a tant frappé Luther était embarrassant pour ceux qui l'interprétaient de l'homme régénéré. Selon la grande manière des exégètes catholiques, de ne point sacrifier une vérité reconnue à ce qu'on croit personnellement être le sens d'un texte, Augustin avait maintenu énergiquement le principe que le péché originel est remis par le baptême. Quant au texte, il l'avait résolu par à peu près, concédant que Paul nomme la concupiscence péché, quoique dans un sens impropre : *Concupiscentiam carnis cohiberi apostolus praecipit, nec regnare permittit, eamque peccati nomine appellat, quia et de primo peccato originem ducit, et quisquis eius motibus ad illicita consenserit, peccat* (1). Ailleurs, il s'était efforcé de préciser : *Si autem quaeratur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum... ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur* (2). C'est d'un génie compréhensif, qui ne perd pas de vue les points essentiels, et qui refuse de se laisser entraîner trop loin par une vue personnelle, comme l'identification de la concupiscence avec le péché qui perce encore trop ici, puisque, en définitive, ce n'est pas la concupiscence qui est remise dans le Baptême. Luther au contraire tombe du côté où il penche, il ne voit plus que l'identification du péché originel et de la concupiscence, et puisque la concupiscence reste, le péché reste aussi. Par une falsification hardie, il prête cette opinion à saint Augustin : *Sed S. Augustinus preclarissime dixit* « *peccatum | concupiscentiam | in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur* » (3).

(1) *Opus imperf. contra Julian.* (429-430), II, C, 226, cité dans DENIFLE-PAQUIER, III, 30.

(2) *De nupt. et concupisc.* I, c. 25, n. 28, D.-P., III, 11 ss.

(3) F. 109. On voit l'énorme importance de ce fait. Denifle (D.-P., III, 11 ss.) a montré admirablement : 1°) que Luther a pris, sous des termes analogues, le contrepied de la pensée d'Augustin; 2°) qu'il connaissait parfaitement le vrai texte qu'il a commenté comme tout le monde dans ses gloses de Pierre Lombard (1510-1511); 3°) qu'il s'est obstiné en citant désormais toujours à faux; 4°) que Mélanchton a complété la falsification. Mais Denifle, citant d'après le ms. du Vatican, n'a pas écrit *concupiscentiam* que ce ms. n'avait pas, le copiste ayant omis de transcrire ce mot ajouté en marge. Ficker (I, p. XLI) a osé dire que ce petit mot fait tomber en pièces l'attaque passionnée de Denifle. M. Paquier a très bien répondu qu'il ne change rien (III, p. 17). Je pense que la correction de Luther prouve qu'il a relu Augustin. On ne peut donc pas l'excuser sur une erreur de mémoire. La falsification demeure et paraît ainsi plus volontaire. S'il laisse les deux mots, c'est que *peccatum* = *concupiscentia*. Aurait-il donc cité Augustin contre son propre système ?

Si le péché demeure après le baptême, est-ce donc qu'il n'y a rien de changé? Luther n'ose le soutenir, au moment où il commente les textes pauliniens, mais il a trouvé une échappatoire des plus ingénieuses, ou plutôt, il pose le fondement de toute sa doctrine morale : le péché n'a pas été enlevé, c'est dans l'âme que le changement doit se produire, non pas, comme le veulent les scolastiques, par une mystérieuse transformation, mais par une résolution plus énergique de combattre la concupiscence. Ainsi, sans paraître s'en douter, ayant l'air de combattre les doctrines trop humaines des philosophes, Luther fait disparaître l'effet surnaturel, la réalité divine produite dans l'âme baptisée dans le Christ pour renaître avec lui. Tout cela est censé l'exégèse du début de cet important ch. VII, où Paul explique comment le fidèle est mort à la Loi. Notez bien, dit Luther avec insistance, que ce n'est point le péché qui est remis; c'est l'homme qui est mort. Et pour le mieux faire comprendre, il ne recule devant aucune subtilité. Ce passage est décisif pour avoir une idée de son exégèse : *Corollarium : Modus loquendi Apostoli et modus methaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia apostolus loquitur, ut significet | sonet | hominem potius auferri peccato remanente | velut relicto | et hominem expurgari a peccato | potiusquam e contra. | Humanus autem sensus e contra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur. Sed Apostoli sensus optime proprius et perfecte divinus est. Sic enim et Scriptura ps. 80 : « Divertit ab oneribus dorsum eius ». Non ait : divertit onera a dorso eius* (1). Passons sur ce littéralisme puéril. Luther ne se considère pas moins comme armé d'une machine très puissante contre les *iustitiari*. Et il avait raison.

Avec son bon sens latinisé, le P. Denifle a fait remarquer qu'en réalité l'âme ne meurt pas dans la justification, et que c'est précisément dans le système de Luther qu'elle n'est point réellement changée (2). Qu'importerait à Luther? Il se moquait des contradictions, nous le savons; il y voyait le sceau divin de sa doctrine (3). Et, sur le point qui nous occupe, il eut sûrement conscience d'avoir trouvé un principe nouveau, celui que les protestants opposent aujourd'hui encore aux catholiques, la réforme morale de la volonté, substituée à l'action qu'ils disent magique de la grâce. Quel intense pélagianisme devait sortir de cette doctrine, Luther cependant ne s'en doutait pas,

(1) F. 164.
(2) D.-P., III, 319 ss.
(3) D.-P., III, 225, 305.

qui croyait combattre le sens humain et des arguties métaphysiques : *Quare patet, quod spiritualiter peccatum auferri i. e. voluntatem peccandi mortificari intelligit Apostolus, illi autem methaphysice opera peccati et concupiscentias volunt auferri, sicut a pariete albedinem et ab aqua caliditatem* (1). Quel théologien prétendait que la grâce sanctifiante faisait disparaître les concupiscences comme avec la main? Mais quand il rencontre un terme philosophique, il voit rouge et s'emporte, au lieu de chercher à le comprendre. Il s'imagine que l'infusion de la charité fait tort à ce changement moral qu'il a mille fois raison d'exiger, mais qui sera plus aisé et plus complet sous l'influence de la grâce, et il s'écrie : *Maledictum vocabulum istud « formatum », quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur!* (2)

Dans les derniers mots il y a un trompe-l'œil. D'après la nouvelle doctrine la mortification ne devait être complète qu'à la mort. Si bien qu'il n'était pas aisé d'en voiler l'opposition avec la doctrine de Paul. Le ch. VI qui décrivait incontestablement le nouvel état, offrait plus d'un endroit scabreux pour la nouvelle exégèse. Quand Paul dit que les chrétiens sont baptisés *in mortem,* unis dans le baptême à la mort du Christ, Luther explique *i. e. ad mortem,* leur propre mort; c'est une manière de reculer l'échéance : *hoc est, inceperunt agere, ut mortem istam assequantur et hanc metam suam attingant* (3).

En réalité, la mort au péché est renvoyée au moment de la mort. Comment donc entendre qu'on est mort au péché, qu'on vit pour Dieu? Il faut nécessairement atténuer les expressions pauliniennes : *Quia omnes iste propositiones : mortuum esse pecato ; 2. vivere autem Deo; 3. servire mente legi Dei et carne legi peccati* (VII, 25), *non est aliud quam non consentire concupiscentiis et peccato, licet peccatum maneat. Idem est 4, peccatum non dominari, non regnare, sed 5. iustitiam regnare, etc.*

Pour ces deux derniers cas, Luther semble avoir un fondement plus solide dans le texte de l'Apôtre. Si le péché ne doit plus dominer, régner (VI, 12. 14), si nous ne devons plus le servir (VI, 6), il existe donc encore? Il n'est plus le maître, il est vrai, mais il est là. Pour dire ici toute ma pensée, il serait plus conforme au concept de Paul

(1) F. 164.
(2) F. 167.
(3) F. 155.

de ne point désigner spécialement ici le péché originel. Je sais bien que les théologiens n'auront garde de parler après le baptême du péché originel. Ils diront qu'il ne subsiste que comme concupiscence. Mais si Paul emploie le terme de péché, pourquoi ne pas l'entendre au sens propre? Luther s'est obstiné à refuser toute distinction. Il n'aurait pas même une apparence de raison, si l'on ne disait pas que le péché habite encore dans l'homme sous une fonction quelconque. Et il n'y a aucune raison de le dire si l'on entend VII, 7 ss. de l'homme non régénéré. Il y aurait grand intérêt, pour une exégèse tout à fait exacte, à ne pas préciser ce que l'Apôtre a laissé dans un certain vague.

Le péché, d'après lui, est quelquefois le péché originel, d'autres fois le péché actuel; mais, quand il est question comme ici de régner, de dominer, de commander, il est personnifié comme un être qui aurait son existence propre; c'est presque un principe du mal, un démon qui chercherait à établir sur nous son empire, en se servant naturellement de ce qui reste encore de charnel, mais non de peccamineux en nous. Le péché est toujours présent, et menaçant, mais du dehors.

Tandis que pour Luther, c'est bien le péché originel qui demeure, et il a conscience de s'écarter sur ce point de l'opinion des théologiens : *que cum ita sint, aut ego nunquam intelleri, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scolastici sunt loculi, qui originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebre per lucem, cum antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in Ethicorum, qui peccata et iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter* (1).

La confusion ne pouvait guère être poussée plus loin. Que vient faire ici Aristote et où dit-il que les péchés disparaissent en un clin d'œil? mais Luther tenait à son contraste : d'un côté l'Écriture et les Pères, de l'autre Aristote et les théologiens!

Aussi, pour pénétré qu'il soit personnellement du sentiment du péché, quoiqu'il fasse aussi appel à l'expérience, Luther affecte de regarder l'existence du péché originel en nous comme une vérité de foi, prouvée par l'Écriture, et qu'il faut croire, même contre le témoignage de la conscience. Cela est dit dès le début : *Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores... sola fide credendum est nos esse peccatores, quia non est*

(1) F. 108.

nobis manifestum, immo sepius non videmur nobis conscii (1). Et il donne pour preuve quelques textes scripturaires. Ce point lui tient tellement à cœur qu'il y revient à propos du péché originel. *Ideo omnes in iniquitate i. e. iniustitia nascimur, morimur...* et il ramasse les autorités de l'Écriture qui prouvent que tous sont dans le péché. Il est inutile d'indiquer ces douze arguments. Pas un seul n'a trait au péché originel. Et que l'homme doive se confesser pécheur, personne ne le niait.

Quoi qu'il en soit, Luther est bien persuadé que sa thèse principale s'appuie sur l'Écriture et sur les Pères, représentés par saint Augustin dont il a mal cité le texte principal.

Mais le péché est corrélatif de la justice. Si l'homme est pécheur, si le péché originel demeure en lui, il n'est pas réellement juste. La conciliation des contradictoires ne peut aller jusque-là. Luther avoue que ce point le préoccupa beaucoup. Comment pouvait-il se croire pécheur, lorsque la confession avait enlevé son péché? Si le péché demeurait, comment était-il justifié? La solution rendrait jaloux le plus subtil scolastique : le péché était « remis » sans être « enlevé », si ce n'est en espérance, et pour employer un autre terme, il n'était pas tenu pour péché, il n'était pas imputé : *Ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati, nisi in spe, i. e. auferenda et data gratia, que auferre incipit, ut non imputetur ammodo pro peccato.* Le péché n'est pas imputé! Formule importante, car elle est biblique : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum* (Ps. XXXII, 2). Il tient donc, avec un texte scripturaire, le principe qui le distingue de ses adversaires, les *iustitiarii : Illorum vox et doctrina est : iustus est, qui hec et hec fecerit; istorum* (c'est de lui qu'il s'agit) *autem hoc : iustus est,* « *cui Dominus non imputat peccatum* » (2). La conséquence avait de quoi faire frémir le plus intrépide : il fallait donc que Dieu tînt pour justes ceux qui ne le sont pas? Luther ne recule pas devant ce paradoxe : *Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper, Hipocrite autem intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper* (3).

Pour voir ici une vue géniale, il faut mettre carrément le génie hors des règles du bon sens. Rien de pénible comme de voir Luther s'embrouiller dans ces notions d'intrinsèque et d'extrinsèque. Intrin-

(1) F. 69.
(2) F. 104.
(3) F. 104.

sèque devrait signifier la réalité qui est à l'intérieur de l'homme ; mais puisque tous ont en eux le péché ? alors le mot est pris dans un double sens ; il signifie 1° en réalité, 2° à nos propres yeux : *Intrinsece dico i. e. quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra estimatione sumus.* Et cet ennemi de la scolastique fait appel pour prouver sa thèse à la *natura relativorum,* à la *vis et necessitas relationis!* Pour ceux qui sont justifiés, cela va encore ; ils sont pécheurs intrinsèquement, justifiés *apud Deum et in reputatione eius.* Mais pourquoi pas tout le monde? Parce que les hypocrites — entendez ses adversaires, les *iustitiarii* — sont justes à leurs propres yeux, donc *intrinsece (!) iusti,* et alors *per vim et necessitatem relationis sunt extrinsece iniusti (i. e. reputatione Dei)* (1).

Si l'on fait abstraction de cette logique de mauvais aloi, on a que les pécheurs sont justifiés lorsqu'ils reconnaissent leur péché, c'est-à-dire que l'humilité est la cause de la justification. Or, comme Luther ne parle pas de grâce actuelle, ce défenseur de la grâce aboutit à une justification pélagienne. Il est vrai qu'elle manque de réalité.

La contradiction avec saint Paul est entière. L'évangile c'est la manifestation de la justice de Dieu, et, comme Luther prétendit plus tard l'avoir reconnu le premier, non pas de l'attribut de justice vindicative, mais d'une justice donnée aux hommes pour les justifier. Sur ce point, l'accord de la tradition était absolu. L'exégèse de saint Augustin ne fournissait même pas l'apparence d'un prétexte pour s'en écarter. Aussi Luther demeura-t-il longtemps fidèle aux formules catholiques. Personne ne lui aurait reproché d'opposer la justice de saint Paul à celle d'Aristote. La justice de Dieu est gratuite, elle vient d'en haut, elle n'est point acquise par les œuvres.

Rien de plus contraire évidemment à la doctrine d'Aristote, qui admet que la justice, comme les autres vertus, s'acquiert par les actes. Les théologiens scolastiques avaient aisément résolu la contradiction. La justice que nous tenons de Dieu, c'est la justice surnaturelle, celle qui nous ouvre les portes du ciel. Sans cette justice, on ne peut toujours pratiquer la justice humaine, surtout dans les occasions difficiles, mais enfin, en faisant des actes de justice, l'homme acquiert une certaine habitude de la justice qui l'aide à la pratiquer. Lorsque les deux vertus sont réunies, ce qui est le cas normal du chrétien baptisé, la vertu surnaturelle de justice s'exerce plus aisément grâce à l'habitude naturelle prise, ou bien cette habitude est plus facile à prendre. Rien en cela de contraire à Paul qui regarde le baptême comme

(1) F. 104 et 105.

mettant l'homme au service de la justice en vue de la sanctification (Rom. VI, 18 ss.). Mais Luther affecte de ranger les théologiens dans le camp d'Aristote, comme s'ils n'avaient rien soupçonné de la justice venue de Dieu. C'est sa première grande découverte. L'opposition entre la justice de Dieu et celle d'Aristote est posée à propos de I, 17 : *Et dicitur ad differentiam iustitie hominum, que ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3. Ethicorum manifeste determinat, secundum quem iustitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa* (1). Les théologiens ne s'exprimaient pas autrement.

A ce moment, Luther semblait encore dire que la justice de Dieu était donnée à l'homme, puisqu'il fait des œuvres qui procèdent d'elle (*ex ipsa*). C'était la doctrine catholique, trop claire, alors comme aujourd'hui, pour qu'il soit opportun d'insister; si claire que Luther lui-même en conservera longtemps les termes. Aussi est-il difficile de marquer le point du Commentaire où il serait passé de la justice réelle à la justice réputée telle. D'une part, dès la deuxième page des scholies il invite le véritable humble à *nudam misericordiam Dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis,* ce qui est bien la justice réputée telle; d'autre part, même après le Commentaire du ch. IV, il se sert encore de la terminologie catholique, par exemple : *quia licet ex Deo iustificemur et gratiam accipiamus, eam tamen gratiam non merito nostro accipimus, sed est donum* (2). Toutefois c'est bien à la fin du chap. III et au courant du chap. IV qu'il établit sa doctrine de la justice réputée. Si le terme paraît auparavant c'est que déjà sa conviction s'était formée d'après un premier aperçu. Et lorsqu'il continue à parler comme la théologie catholique, il faut souvent l'entendre dans son sens à lui. Je ne crois pas qu'il rende témoignage à la vérité par une contradiction (3), quand il dit à la fin du chap. IV : *Mors Christi et mors peccati et resurrectio eius est vita iustitie, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis iustitiam. Et sic mors eius non solum significat, sed etiam facit remissionem peccati tanquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum iustitie nostre, sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa. De quibus infra latius. Hoc totum scholastici theologi unam dicunt mutationem : expulsionem peccati et infusio-*

(1) F. 14.
(2) F. 149.
(3) DENIFLE-PAQUIER, III, 92.

nem gratie (1). On voit qu'il n'a pas perdu de vue ses adversaires, et il n'a pas voulu étaler pour ainsi dire sous leurs yeux une contradiction aussi grossière. Ou bien il a ainsi fixé par une note la pensée des scolastiques, opposée à la sienne, ou, comme je le crois plutôt, il faut supposer son système à lui, qui n'exclut ni la rémission des péchés, ni le don véritable de la justice, mais qui les diffère jusqu'au moment de la mort. Dans le passage que nous avons cité, Luther ne renvoie pas à une citation d'Augustin, comme le pense M. Ficker (2), mais à une théorie fort étudiée (3), où il explique qu'on ne meurt au péché qu'une fois, parce qu'on meurt ainsi au seuil de la vie éternelle (4). Luther a eu la prudence de se réserver cette explication, autrement il faudrait supposer qu'il n'avait pas conscience de la nouveauté de sa doctrine.

Si nous ne pouvons savoir à quel moment précis il est arrivé à la justice imputée, du moins nous pouvons apprécier les arguments scripturaires qui l'ont décidé.

Ils ne manquent pas d'habileté, et la façon dont il a commenté saint Paul fait encore loi pour un grand nombre d'exégètes protestants.

Au lieu d'entendre justifier dans le sens de rendre juste, il le prend au sens de déclarer juste. Ce n'était qu'un premier pas, car on devait penser que Dieu ne déclare juste que celui qui est juste. Mais déjà il avait déterminé un état intermédiaire dans lequel Dieu n'impute pas le péché. Pourquoi, de la même façon, n'imputerait-il pas la justice? La première fois que le mot *iustificari* se présente (II, 13), il l'entend : « être reconnu juste », et c'est avec raison. De même la deuxième fois (III, 4) où il s'agit de Dieu. Mais déjà il s'écarte notablement du sens lorsqu'il entend la justice de Dieu de III, 5 comme la justice *qua iustus est et nos iustificat*. Dans cet endroit, c'est incontestablement la justice rétributive de Dieu. Et ce contresens n'est pas sans conséquence, parce que l'acte par lequel nous reconnaissons la justice de Dieu devient l'acte par lequel il nous justifie, dans le même sens, c'est-à-dire en nous tenant pour justes : *Illam enim nostra iniustitia, si facta fuerit nostra* (*i. e. agnita et confessa*) *commendat, nos enim humiliat et Deo prosternit et eius iustitiam postulat, qua accepta Deum largitorem glorificamur* (5). Ces

(1) F. 129 s. sur IV, 25.
(2) F. 130, note 2, renvoyant à p. 152, ligne 28.
(3) Appuyée sur un contresens qu'il préfère à la Vulgate; voir ci-dessus.
(4) F. 157 s.
(5) F. 55.

derniers termes sonnent assez bien. On voit combien, à la différence de la permanence du péché, Luther est embarrassé pour s'écarter de la doctrine catholique sur le point de la grâce reçue. Mais il ne tarde pas à s'exprimer plus clairement sur l'identité des deux justifications, l'une active, l'autre passive : *Per hoc autem « iustificari Deum » nos iustificamur. Et iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones iustificat, reputat iustitiam, ut c. 4 dicit* (1). Cette fois nous sommes éclairés. Luther se serait épargné ces développements à contresens sur la justification active et passive, s'il n'avait déjà en vue la justice réputée, telle qu'il l'établira au ch. IV.

En attendant, il lui arrive de reculer sous la pression des textes. Quand il se fait l'objection de l'Épître de saint Jacques, II, de Gal., VI, de Rom., II, 13, il donne la bonne explication des textes de Paul. En condamnant les œuvres, incapables de procurer la justice, l'Apôtre distinguait entre le régime de la loi et celui de la grâce. Il en est du fidèle et de l'infidèle comme du prêtre et du laïc. Le second a beau se servir des formules du premier, il ne fait rien de valide. Au contraire le prêtre, et de même celui qui a la foi, *qua iustificatur et velut ordinatur, ut sit iustus ad facienda opera iustitie* (2). De même si un singe devenait homme, la transformation serait évidente; la comparaison est certes assez forte! Il y a donc encore une justice réelle, et des *opera iustitie*. Le moment n'était pas venu où l'Épître de saint Jacques serait tenue pour une épître de paille, et certains textes de saint Paul étaient encore correctement compris.

Mais au ch. IV la nouvelle doctrine s'affirme dès la glose interlinéaire : **reputatum est illi** *a Deo* **ad iusticiam** *ut per hoc iustus sit apud Deum. Et ita non est operantis, sed Dei acceptantis fidem eius ad iustitiam.* Et encore : **qui iustificat** *per gratiam.* **Impium**, *i. e. qui ex se non nisi impius est, coram Deo* **reputatur** *sc. a Deo gratis* **fides eius** *talis credulitas* **ad iusticiam** *ut sit iustus coram Deo* (3). C'est ici que se placent les développements dont nous avons déjà parlé sur la justice qui n'est qu'extrinsèque à l'homme. Rien de plus contraire à la doctrine de Paul. On concède que le sens de justifier, être justifié, n'est pas toujours le même dans ses textes, mais il n'est pas douteux qu'il regarde le baptême comme le début d'une vie

(1) F. 65.
(2) F. 85.
(3) F. g. 37. Nous n'insistons pas ici sur l'exégèse du ch. IV dont nous avons parlé dans un article précédent de la *Revue*, 1914, p. 494 ss.

réellement sainte. La sainteté n'est autre chose que la justice; toutes deux naissent et disparaissent en même temps.

Mais c'est ici qu'il faut placer le trait de génie de Luther. Dans ce vide de la justice extrinsèque il a jeté le Christ. Il est en dehors de nous, mais il est : notre bien; bien plus il habite en nous, et voilà notre justice remplacée : *Ideo recte dixi, quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus. Sicut apostolus dicit : Qui nobis factus est a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio ». Que omnia in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum* (1).

Peut-être Luther a-t-il cru de bonne foi à cette époque qu'il remplaçait un prédicament d'Aristote par la présence vivante et agissante du Christ (2). Quelle émotion dans cette expression intime : *Ergo dicamus Deo : O quam libenter sumus vacui, ut tu plenus sis in nobis! Libenter infirmus, ut tua virtus in me habitet; libenter peccator, ut tu iustificeris in me; libenter insipiens, ut tu mea sapientia sis; libenter iniustus, ut tu sis iustitia mea!* (3).

Combien d'âmes religieuses, au sein du protestantisme, se sont épanchées de la sorte auprès de Dieu! Encore est-il que ces paroles ne sont qu'un écho de l'ancienne mystique chrétienne. Il faut être vide de soi pour attirer Dieu, l'humilité est cause à sa façon de la grâce. Que si Luther y ajoute pour sa part cette exagération qui fait habiter le Christ dans une âme souillée par le péché, cette innovation est loin de rehausser le Christ comme il le prétend. Sans parler des raisons de convenance, l'Esprit du Christ est vraiment agissant dans l'âme fidèle, sa grâce est un don qui la constitue juste : *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientiam iusti constituentur multi* (v, 17). Luther transcrit ce verset sans l'honorer d'un mot, même d'une glose. Son siège est fait. Il est en possession d'une doctrine : péché non imputé, justice réputée.

Mais pourquoi la justice est-elle réputée à quelques-uns? A s'en tenir à ses préoccupations antérieures, la réponse était fournie par la mystique. Dieu justifie, c'est-à-dire répute justes, ceux qui se reconnaissent pécheurs. Cette solution vient souvent, et nous en avons rencontré l'expression très nette. De même Dieu sauve ceux qui s'abandonnent à lui complètement par l'amour le plus pur.

(1) F. 114.

(2) Denifle lui a reproché un peu lourdement de faire du Christ une *qualité*, ce qui est monstrueux en théologie scolastique. Mais Luther s'en moquait.

(3) F. 59.

Mais cet amour si pur ne risquait-il pas de ressembler à la charité, dont il parle encore avec éloges dans le Commentaire, mais qui pouvait facilement devenir suspecte, comme une œuvre et une œuvre éminente (1)?

Et l'humilité, si elle creusait très profondément l'abîme où s'enfonce la fausse sécurité, ne risquait-elle pas d'affaiblir l'âme par le découragement? Or il prétendait avoir trouvé une voie royale entre la fausse sécurité et le désespoir. Il lui fallait indiquer dans l'homme, en dehors de l'humilité et de la charité, une disposition qui inclinât Dieu à la justification. Il la trouve dans la foi. C'est le principal service que l'Épître aux Romains ait rendu au protestantisme, bien malgré elle assurément, mais enfin la foi y est certainement donnée comme la disposition humaine à laquelle Dieu accorde gratuitement la justification. Cette foi, on peut la définir de plusieurs manières. Toutefois l'exégèse catholique et aussi l'exégèse indépendante y voient l'adhésion sincère au christianisme. C'était, à sa façon, une notion historique; un acte intérieur et qui doit être de tous les temps, mais qui cependant dans Paul s'appliquait à la manifestation du divin qui avait été la passion et la résurrection de Jésus. Elle comprenait un acte intellectuel, l'adhésion de l'esprit à la vérité proposée, et un acte de la volonté, l'adhésion à la vie nouvelle en Jésus.

Il est vrai que les théologiens, pour plus de précision, avaient distingué ces deux aspects, selon l'exemple de Paul lui-même, dans l'épître aux Corinthiens, où il distingue si clairement la foi et la charité (I Cor. XIII). Mais entendre la foi comme Paul, c'était la prendre avec la charité, ce que Luther ne voulait pas. L'entendre avec la précision théologique, ce n'était pas distinguer les chrétiens justifiés et ceux qui ne le sont pas.

Cependant il y a toujours de la ressource quand on prend les concepts dans un sens vague et mal défini. Nous avons vu que Luther confondait la foi et l'obéissance, étendant le domaine de la foi même aux conseils d'un supérieur. Et si l'on devait tenir par la foi qu'on est pécheur, pourquoi ne tiendrait-on pas par la foi qu'on est justifié? Ce pas si important dans l'histoire du protestantisme est franchi dans le Commentaire. Nous y trouvons une première esquisse de la foi-confiance.

C'est saint Bernard qui devra servir d'intermédiaire par rapport au

(1) F. 138 : *Igitur* « Charitas Dei » *que est purissima affectio in Deum, que sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem proprie iustitie.* Elle en faisait trop! il a fallu la réduire.

texte de saint Paul. Après la glose interlinéaire (VIII, 16) : **Ipse enim spiritus** *sanctus, datus nobis* **testimonium reddit** *confortando fiduciam in Deum...,* Luther note en glose marginale : *Quia qui confidit forti fide et spe se esse filium Dei, ipse est filius Dei, quod sine spiritu nemo potest. Unde b. Bernardus ser. 1 de annunciatione Dominica* (1). Le texte de saint Bernard est reproduit tout au long dans les scholies, pour montrer comment le témoignage de l'esprit est bien la *confiance* du cœur. Cependant saint Bernard parle d'un triple témoignage de la *foi :* tu dois croire que tu ne peux tenir la rémission des péchés que de l'indulgence de Dieu; que tu ne peux avoir à toi absolument aucune œuvre bonne, s'il ne la donne; que tu ne peux mériter la vie éternelle par aucune œuvre, s'il ne la donne gratis (2). Certes ces expressions sont assez fortes dans le sens de la grâce. Mais, tout en étant formulées pour une seule personne, elles donnent à la foi un objet général. Et c'est pourquoi Luther les juge insuffisantes; ce n'est que : *initium quoddam et velut fundamentum fidei,* de la foi qui sera la sienne, qui n'est complète que lorsqu'elle est en même temps confiance personnelle, participant à la nature de la foi : *necesse est ut spiritus faciat te hoc credere, quia per ipsum peccata tibi donantur...*

Et cela se soude à la doctrine de l'Apôtre : *Sic enim arbitratur Apostolus hominem iustificari per fidem* (*assertive de te ipso etiam, non tantum de electis credere quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit*).

Le second point de Bernard est développé de la même façon : *non sufficit, donec testimonium perhibeat spiritus veritatis, quia habes ea* (les mérites) *per ipsum.* Et enfin il ne suffit pas de croire que Dieu donne la vie éternelle gratis : *sed testimonium spiritus habeas necesse est, quod ad eam divino munere sis perventurus.* Il faut avoir foi qu'on est prédestiné.

Où est la preuve qui autorise Luther à transporter les paroles de Bernard du registre de la foi objective dans celui de l'assurance personnelle, conservant la fermeté de la foi, fermeté due à la parole de Dieu? Dans saint Paul : *Hec tria clare in Apostolo patent in textu. Quia dicit :* « *Quis accusabit adversus electos Dei?* » *q. d. certi sumus, quod peccata nulla nos accusabunt. Item de meritis :* « *Sci-*

(1) F. g. 73.

(2) *Necesse est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis nisi per indulgentiam Dei. Deinde, quod nihil prorsus habere queas boni operis, nisi | et | hoc dederit ipse. Postremo, quod eternam vitam nullis potes operibus promereri, nisi gratis detur et illa.*

mus, quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum». *Item de gloria eterna :* « *Certus sum, quod nec instantia neque futura etc. poterit nos separare a charitate Dei, que est in Christo* » (1).

Tout cela, il est vrai, est encore intimement mélangé à l'idée que c'est l'humilité qui nous rend agréables à Dieu; elle est donc en somme le dernier fondement de la foi-confiance. Mais une nouvelle notion était posée qui devait plus tard agrandir toujours son domaine. Luther prétendait l'appuyer sur saint Paul. C'était, encore cette fois, par défaut de sens historique. Paul avait en vue la communauté des chrétiens dont Dieu avait préparé le salut, et dont il était l'organe. Du côté de Dieu, ce salut était assuré; mais l'Apôtre n'ignorait pas qu'on pouvait perdre l'esprit du Christ (VIII, 9). Luther s'applique à lui-même les paroles dites pour les fidèles, il revendique l'assurance qui leur est donnée et ajoute à la confiance légitime du chrétien la fermeté de la foi.

A cette confiance il a donné une expression étrange et qui est peut-être un trait de race : il faut se ruer audacieusement sur la vérité de Dieu qui a promis le salut (2).

Toutefois il ne pouvait oublier que son but principal était d'attaquer la fausse sécurité des juristes. C'est pour cela même qu'il maintenait le péché. Il s'arrêta donc à une cote mal taillée. Il faut craindre, mais afin de trouver l'assurance dans cette crainte même. C'est tout à fait à la fin du Commentaire qu'il se déchaîne encore une fois contre ceux qui sont en sûreté et confiance, *ad quod tamen omnes anhelant miro furore. Sic enim per timorem gratia invenitur et per gratiam voluntarius homo efficitur ad opera bona, sine qua invitus est* (3).

Tel est, répétons-le, le message de confiance que Luther réservait à la chrétienté. Mais quand sa doctrine fut attaquée, et qu'il lui fallut faire front, il se rua audacieusement sur la confiance; la certitude qu'on était justifié était la meilleure preuve qu'on croyait à la justification luthérienne. Dès lors le mot de foi, qui était celui de Paul, reprenait tous ses avantages; la foi, et la foi seule devenait le sentiment fondamental de l'homme en vue du salut.

*
* *

Le Commentaire offre encore beaucoup de traits intéressants. Dans

(1) F. 197 s.

(2) F. 214 : *Ergo in veritatem promittentis Dei audacter ruat | se transferat | de prescientia terrentis Dei | et salvus et electus erit |* .

(3) F. 324.

la partie morale surtout, à partir du ch. XII, les paroles de l'Apôtre ne sont guère qu'un prétexte à déclamation contre les abus. On sent que Luther était prêt à les attaquer et à les réformer à sa manière. Il était conscient de posséder une nouvelle doctrine religieuse, qu'il se faisait fort d'appuyer sur l'Écriture, en particulier sur l'autorité de saint Paul. Nous avons essayé de montrer comment il était arrivé à cette conviction, et que ce n'était pas sans avoir dénaturé la pensée de l'Apôtre.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

MÉLANGES

I

REBORDS DE BASSINS CHRÉTIENS ORNÉS DE RELIEFS

(*Fin*) (1)

Chypre.

[20] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Fig. 16 (2). Marbre blanc. Larg. du rebord sculpté 0^m16; long. 0^m30 à 0^m48. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste un morceau du fond qui s'y rattache par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de longues perles et de doubles petites perles alternant.

Sacrifice d'Abraham.

Abraham, vêtu suivant l'usage le plus fréquent et comme sur le rebord [16] d'une longue tunique talaire et d'un manteau, se dirigeant à droite, le corps de face. Il pose la main gauche sur la tête d'*Isaac,* qu'il s'apprête à immoler avec le glaive tenu dans sa main droite. *Isaac,* drapé, est agenouillé, les mains liées derrière le dos, — « *cumque alligasset Isaac filium suum* (3) », — de profil à droite,

(1) Voir la *Revue* de juillet et octobre 1915, p. 485.

(2) D'après une photographie que je dois à l'obligeance de M. Markides, conservateur du Cyprus Museum à Nicosie, que je tiens à remercier également pour les renseignements qu'il a bien voulu me communiquer.

(3) Gen., xxii, 9. Le dessin reproduit dans mes *Rebords de tables byzantins,* p. 8, a mal rendu sur ce point la photographie communiquée à M. Héron de Villefosse par M. le major Tankerville Chamberlayne de Chypre : seule la main droite d'*Isaac* y est figurée

devant un arbre, de l'autre côté duquel est un autel rectangulaire, mouluré haut et bas (1).

La main du Très-Haut, figurée de grandes dimensions près du bord supérieur, arrête le patriarche. Il retourne la tête, mais cette fois du côté de la main divine, et aperçoit derrière lui, — « *Viditque post*

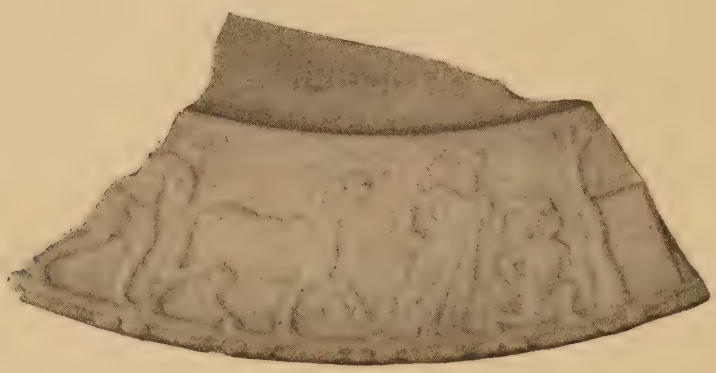


Fig. 16. — Rebord orné de reliefs provenant de Lampousa.
Musée de Chypre à Nicosie.

tergum arietem (2) », — la victime destinée à être substituée à son fils. Le bélier, énorme, le museau levé, marche vers lui, la jambe gauche de devant en l'air. Il porte des cornes recourbées, alors que le plus souvent, note Le Blant (3), les sculpteurs, malgré le livre saint, lorsqu'ils introduisent la victime de remplacement, en font une victime sans cornes, une brebis plutôt qu'un bélier. Fidèle sur ce point, l'auteur de notre bas-relief ne l'a pas été en revanche jusqu'à indiquer, non plus que d'ordinaire, que le bélier est arrêté dans des ronces, — « *Inter vepres haerentem cornibus* (4) », — détail qu'au contraire ont voulu rendre pieusement les auteurs d'un sarcophage d'Arles (5) et du sarcophage déjà cité de Saint-Ambroise de Milan (6),

derrière son dos, la gauche pendant en avant. Le texte cependant indique justement (p. 7) « les mains liées derrière le dos ».

(1) Ici encore, l'autel formé d'un bloc brut du dessin donné dans mes *Rebords de tables byzantins* était inexact.

(2) Gen., XXII, 13.

(3) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Introduction, p. XII.

(4) Gen., XXII, 13.

(5) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, pl. XXI et p. 35.

(6) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCXXVIII, 3 et p. 52.

en montrant ce bélier suspendu par les cornes à un arbre, conformément au commentaire qui fait du buisson le symbole de la croix (1) : « Vois le bélier suspendu à la plante comme le Christ le fut à la croix, Ὅρα τὸ πρόβατον ὡς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ φυτοῦ κρεμάμενον (2) », et de même l'influence des Pères, insistant sur le rapprochement de cet endroit de la Genèse avec la Passion et le Couronnement d'épines (3), a pu conduire l'auteur du sarcophage plusieurs fois cité déjà de Lucq de Béarn (4) à placer ce même bélier, figure du Christ, dans un édicule qui rappellerait le Saint-Sépulcre (5).

Un dernier personnage, à gauche près de la cassure, est constitué par un homme en tunique courte, sans doute un serviteur, qui s'avance derrière le bélier, le buste penché en avant, paraissant porter une charge sur son épaule. Il semblerait d'abord qu'il dût appartenir à une autre scène, puisque, au moins au moment du sacrifice, Abraham était seul avec Isaac, sur les propres épaules de qui avait été apporté le bois de l'holocauste, — « *Die autem tertio, elevatis oculis, vidit locum procul, dixitque ad pueros suos : Expectate hic cum asino : ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. Tulit quoque ligna holocausti, et imposuit super Isaac filium suum* (6) », — mais, en remarquant qu'on s'expliquait mal la présence d'un ou deux autres personnages (7), Le Blant la constatait sur divers sarcophages, un sarcophage d'Arles où sont deux assistants (8), un autre où des deux personnages l'un est barbu et l'autre peut être un ange (9) et surtout le sarcophage de Lucq de Béarn (10). Sur ce dernier, derrière *Abraham* et tournés de son côté sont quatre personnages, qui le regardent prêt à sacrifier son fils, personnages dont, si l'un peut être l'ange qu'entendit Abraham,

(1) Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 101.

(2) S. Basil. Seleuc., *Orat. VII in Abrahamum*, 2 (Migne, *Patrol. graeca*, t. LXXXV, p. 112).

(3) Voy. les références données par Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Introduction, p. xi, n. 10.

(4) *Ibid.*, p. xiii-xiv ; *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXVII, 1, p. 101-103.

(5) « Il ne faut pas non plus négliger la raison de symétrie, évidemment cherchée par le sculpteur, qui lui a fait placer aux deux extrémités de son marbre un édicule semblable, l'autre étant l'édicule de Lazare » (*Ibid.*, l. c.).

(6) Gen., xxii, 4-6.

(7) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Introduction, p. x. Le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (111-127), s. v. « Abraham », répète (p. 115) : « un type resté sans explication satisfaisante, Abraham est accompagné de deux assistants ».

(8) *Ibid.*, pl. III et p. 5.

(9) *Ibid.*, pl. V et p. 10.

(10) *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXVII, 1 et p. 100-102. Voy. aussi Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCLXVII, 1 et p. 100.

les trois autres qui tiennent un *volumen* n'ont leur présence en rien justifiée par le texte des livres saints; et, en outre, devant *Abraham*, entre *Abraham* et le bélier, sont encore un homme et une femme (1), le premier, visible seulement en buste, peut-être encore simple assistant (2), mais la femme, dont le geste de la main gauche, sur laquelle elle appuie son visage, est celui qui sur les monuments anciens, païens ou chrétiens, exprime l'affliction, sans doute la mère d'Isaac, « figure introduite abusivement, comme l'ont souvent fait les sculpteurs, dans une scène où elle n'aurait pas dû paraître (3) ».

Trouvé en 1909 par des habitants du village de Karava à *Lampousa* près de Lapethos, province de Kerynia, sur la côte nord de Chypre (4). Jadis au château de Kerynia. Musée de Chypre à Nicosie.

[**21**] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire. Fig. 17 (5). Marbre blanc. Larg. du rebord sculpté $0^{m}16$; long. $0^{m}14$ à $0^{m}19$. Le rebord est limité intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste un morceau du fond uni, extérieurement, comme sur les rebords [**8**], [**22**] et [**34**], par un filet suivi d'une rangée, non de longues perles et de doubles petites perles alternant, mais de petites perles seulement.

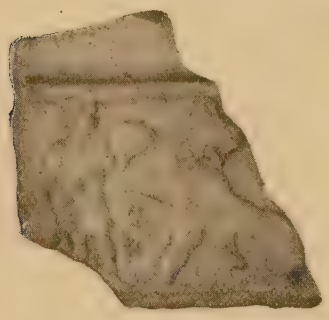


Fig. 17. — Rebord orné de reliefs provenant de Lampousa. Musée de Chypre à Nicosie.

Daniel dans la fosse aux lions.

Il ne reste rien de *Daniel* et la scène, au premier abord, paraît différente. *Daniel* en effet se serait trouvé à droite (6) et le lion qu'on voit sur la partie conservée, assis sur le train de derrière, la patte droite de devant levée, est assis à gauche. Le lion retourne toutefois

(1) Le même groupe se retrouve sur un sarcophage d'Auch (*Ibid.*, pl. XXV).

(2) « Un de ces assistants, écrit Le Blant (*Ibid.*, p. 101), semés au hasard par les sculpteurs dans le second plan de leurs compositions avec autant de profusion que d'insouciance du vrai », et il a soin de noter (*Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Introduction, p. x) que « l'initiative individuelle, avec ses fautes, ses fantaisies, a eu plus de part qu'on ne le pense dans l'exécution des bas-reliefs chrétiens ».

(3) *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 102.

(4) *Rebords de tables byzantins*, p. 7-8.

(5) D'après une photographie fournie par M. Markides, conservateur du Cyprus Museum à Nicosie.

(6) Il est clair, et je l'indiquais (*Rebords de tables byzantins*, p. 9), que le personnage conservé ne peut être *Daniel*, mais je n'avais pas alors trouvé l'explication qui m'a été suggérée par M. Mendel (*Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 427).

la tête, la gueule ouverte, et cela déjà suggère la présence d'un personnage de ce côté. Y a-t-il sur des sarcophages des exemples des lions de Daniel ainsi disposés, non pas prêts à fondre sur lui, mais en quelque sorte dos à dos, avec le prophète entre eux, il ne semble pas; mais, cette disposition, nous l'avons déjà signalée plus haut, à propos du rebord [13], sur deux bois du Musée de Berlin, une console de *Baouit* et un peigne d'*Achmim,* et sur ce même rebord l'interprétation donnée par M. Mendel de *Daniel dans la fosse aux lions* est corroborée par la présence d'*Habacuc*.

Ici aussi le personnage à gauche du fragment est significatif. Il ne me semble pas contestable qu'il faille de même y voir *Habacuc*. Vêtu de l'*exomis,* qui laisse à découvert l'épaule droite, son geste du bras droit abaissé reste douteux, quoiqu'il y porte sans doute quelque chose, mais l'objet indistinct de grandes dimensions, qu'il tient, disais-je, de la main gauche ramenée vers son épaule (1), convient bien à la corbeille dans laquelle l'envoyé de Dieu apporte à Daniel sa nourriture : « *Erat autem Habacuc propheta in Judaea; et ipse coxerat pulmentum, et intriverat panes in alveolo, et ibat in campum ut ferret messoribus* (2). » Le détail est intéressant, car, si fréquente est la présence d'*Habacuc* auprès de *Daniel,* le plus souvent, comme sur deux sarcophages d'Arles par exemple (3), il se borne, drapé et tantôt imberbe, tantôt barbu, à tenir dans ses mains du pain, maintes fois marqué d'une croix (4). Il est plus rare qu'on reconnaisse nettement la corbeille, comme sur un sarcophage du cimetière de Lucine au Musée du Latran (5) et un autre, provenant de la confession de Saint-Paul-hors-les-Murs, aujourd'hui également au Musée du Latran (6), où *Habacuc* est précisément figuré sous les traits d'un jeune homme en tunique courte, comme mieux encore sur un sarcophage de Brescia (7), où sa tunique, de même que sur notre rebord, ceinte à la taille, dégage et laisse nue l'épaule droite. L'adjonction dans la corbeille, sur ce dernier exemplaire, d'un poisson, à côté du pain avec la croix, souligne

(1) *Rebords de tables byzantins,* p. 9.

(2) Dan., XIV, 32.

(3) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles,* pl. VI et p. 11, et pl. XX, 2 et p. 35.

(4) Voy. entre autres Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. V, pl. CCCXVIII, 3; CCCXLVIII, 1; CCCLXVI, 2 et 3; CCCLXVII, 1, 2 et 3; CCCLXVIII, 2; CCCLXXXIV, 3 et 5; CCCXCVIII, 4.

(5) *Ibid.,* pl. CCCLVIII, 3 et p. 86.

(6) *Ibid.,* pl. CCCLXV, 2 et p. 96.

(7) *Ibid.,* pl. CCCXXIII, 2 et p. 44.

l'allusion à l'Eucharistie (1), mais toujours le récipient est dans les deux mains d'*Habacuc,* devant lui. *Habacuc,* au contraire, sur une seille mérovingienne en cuivre repoussé trouvée au cimetière de *Miannay* non loin d'Abbeville dans la Somme, ne le tient plus que d'une seule main et à l'autre main, symétriquement étendue, l'avant-bras replié au coude, est suspendu un gros poisson (2). Il ne serait peut-être pas impossible que, sur notre rebord aussi, l'objet mal reconnaissable de la main droite d'*Habacuc* fût un poisson. Au chaudron à anse qu'il porte de l'autre côté sur la seille correspondrait la corbeille portée à plat sur la main gauche élevée et que nous retrouverons plus caractérisée encore sur le rebord [**35**].

Trouvé avec le précédent, en 1909, par des habitants du village de Karava, à *Lampousa,* près Lapethos (Chypre) (3). Jadis au château de Kerynia. Musée de Chypre à Nicosie.

[**22**] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire. Fig. 18 (4). Marbre blanc. Larg. du rebord sculpté $0^{m}14$; long. $0^{m}09$ à $0^{m}12$. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel le fond est brisé, extérieurement par un filet suivi d'un cordon, non de longues perles et de doubles petites perles alternant

(1) Voy. Le Blant, *Les commentaires des livres saints et les artistes chrétiens des premiers siècles, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXVI, 2e partie, 1901, p. 15-16, VI, Habacuc et Daniel.

(2) Van Robais, *Notice sur une petite seille en bois recouverte de cuivre repoussé trouvée dans le cimetière mérovingien de Miannay, Bulletin de la Société des Antiquaires de Picardie,* t. XI, p. 139-147 et planche, et t. XII, p. 279-288; Le Blant, *Note sur quelques représentations antiques de Daniel dans la fosse aux lions, Mémoires de la Société des Antiquaires,* t. XXXV, 1874, p. 77-78 et pl. III, et *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule* (Documents inédits sur l'histoire de France), p. 61-66, n° 45.

(3) *Rebords de tables byzantins,* p. 8-9. *Lapethos* d'où viennent les deux fragments [**20**] et [**21**], est aussi, on le sait, la provenance de l'incomparable trésor d'argenterie byzantine ayant appartenu au monastère de l'Acheropitie, aujourd'hui partagé entre le British Museum, le Musée de Chypre à Nicosie et surtout la collection Pierpont Morgan (Voy. notamment, sur cette argenterie, Dalton, *Catalogue of early christian antiquities in the British Museum,* nos 397-424 et pl. XXIV; Sambon, *Trésor d'orfèvrerie et d'argenterie trouvé à Chypre,* dans *Le Musée,* t. III, 1906, p. 121-129 et pl. XIX-XXI, et t. IV, 1907, p. 156-160 et pl. XXIV; Dalton, *Byzantine art and archaeology,* p. 572-576 et fig. 57-62, 351, 355, 357-361). Il y a encore au Louvre, provenant de Lapethos, du village de *Karava,* donnée en 1901 par M. Boysset, ancien consul de France à Larnaca, une curieuse inscription chrétienne, que j'ai jadis fait connaître, qui, destinée à être placée au-dessus de la porte d'une maison à titre de protection et de sauvegarde, reproduit le texte du Psaume XV : « Κ(ύριε) τίς παροικήσει ἐν τῷ σκηνώματί σου ἢ τίς καταπαύσει ἐν ὄρ(ει) ἁγίῳ σου » (*Bulletin de la Société des Antiquaires,* 1901, p. 185-192, et tirage à part, *Communications de 1901,* p. 6-13).

(4) D'après une photographie fournie par M. Markides, conservateur du Cyprus Museum à Nicosie.

comme d'ordinaire, mais, comme sur les rebords [8], [21] et [34], de perles uniformes (1).

Sacrifice d'Abraham.

Le fragment est ainsi décrit dans le *Catalogue du Musée de Chypre :* « Fragment d'une frise de marbre avec ornement de perles en bas. Homme drapé se dirigeant à droite, en retournant la tête vers un grand quadrupède dont la tête et une patte de devant sont seules conservées. Vers le bord droit, dos et bras droit d'une figure agenouillée tournée à droite. Médiocre travail de basse époque, assez usé. Beau marbre blanc (2). » La photographie que, en réponse à une demande de renseignements de ma part, a bien voulu m'envoyer M. Markides, conservateur du Cyprus Museum à Nicosie, ne laisse guère de doute que la scène représentée soit le *Sacrifice d'Abraham*. Le patriarche est, comme d'ordinaire, debout, vêtu de la tunique et du manteau, tenant le couteau dans la main droite et ayant devant lui *Isaac* agenouillé. Il ne retourne pas la tête, pourtant, mais regarde de face. La raison en est sans doute que, comme sur les rebords [16] et [27], la main divine se trouvait en avant et que son mouvement n'a pour but que de détourner son regard du sacrifice qu'il est près d'accomplir.

Fig. 18. — Rebord orné de reliefs provenant de Salamine. Musée de Chypre à Nicosie.

L'animal, dont la tête subsistante a peu à première vue l'apparence d'un bélier et dont la grandeur, quoique sans doute hors de proportions avec celle donnée à *Abraham,* ne surpasse pas la taille du bélier sur le rebord [20], serait ici aussi le bélier, représenté, autant qu'on peut en juger d'après la photographie, sans cornes, comme sur la majorité des exemples.

Tr. en 1890 à *Salamine* (3). Musée de Chypre à Nicosie.

[23] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire. Fig. 19 (4). Marbre blanc. Haut. 0^{m}19; larg. du rebord sculpté 0^{m}158;

(1) Il semblerait en outre, d'après la photographie, que la tête du personnage, comme sur les rebords [8], [18], [24] et [36], empiétât aussi sur le listel.

(2) John L. Myres et Max Ohnefalsch-Richter, *A catalogue of the Cyprus Museum*, p. 162, n° 5876.

(3) Il semble bien que ce doive être ce rebord, plutôt qu'un des précédents, que dans ma communication à la Société des Antiquaires du 4 avril 1900 (*Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1900, p. 159 et tirage à part, *Communications de 1900*, p. 17), j'indiquais, d'après des renseignements d'ailleurs très vagues, comme recueilli à *Salamine de Chypre.*

(4) Les clichés des figures 19, 25, 31, 33 et 34 nous ont été prêtés par la Société nationale des Antiquaires de France, que nous en remercions.

long. $0^{m}11$. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste un étroit fragment du fond uni qui s'y rattache par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de perles (1).

David et Goliath.

A gauche, extrémité d'une ou des pattes et peut-être de la tête d'un animal étendu et, au-dessus, restes d'un attribut indistinct auprès d'un arbre au tronc contourné, couronné d'un quadruple bouquet de feuillage. « Il ne peut, écrivais-je en 1908, même si l'on y reconnaissait un lion, s'agir de Daniel dans la fosse, le lion serait tourné en sens inverse (2). » Le rebord [**21**], pourtant, dont le sujet se réfère certainement à Daniel, nous venons de le voir, et de même le rebord [**13**] montrent le lion dirigé, non point vers le prophète, mais dans la direction opposée; mais du moins faudrait-il, dans cette hypothèse, que la tête fût retournée. « Ici encore il se pourrait, ajoutais-je (3), que David fût le héros de la scène choisie. » David se vante d'avoir vaincu les ours et les lions qui s'attaquaient à son troupeau : « *Dixitque David ad Saul : Pascebat servus tuus patris sui gregem, et veniebat leo vel ursus, et tollebat arietem de medio gregis; et persequebar eos, et percutiebam, eruebamque de ore eorum; et illi consurgebant adversum me et apprehendebam mentum eorum, et suffocabam, interficiebamque eos. Nam et leonem et ursum interfeci ego servus tuus* (4). » Il est, en tout cas, curieux de noter que, non seulement l'*Histoire de David* forme presque à elle seule la décoration du fameux trésor d'argenterie découvert à Chypre à *Lapethos,* où elle se retrouve sur neuf plats, mais que sur deux d'entre eux, précisément, est figuré *David,* le genou, soit sur un ours, soit sur un lion, qu'il se prépare à assommer, l'un et l'autre animal ayant devant lui un arbre limitant le tableau (5). Les restes visibles, pour peu qu'ils le paraissent à première vue, pourraient donc à la rigueur s'accommoder à une de ces scènes de combat.

Fig. 19. — Rebord orné de reliefs provenant de Chypre. Musée du Louvre.

(1) La très petite étendue subsistante de la rangée ne permet pas de constater si les perles alternent, grandes et petites.

(2) *Rebords de tables byzantins*, p. 10.

(3) *Ibid.*, l. c.

(4) I Reg., XVII, 33-36.

(5) *Le Musée,* t. III, pl. XX, 3; DALTON, *Byzantine art and archaeology*, p. 98-99, fig. 57-58.

A droite le jeune *David*, — « *Et ait Saul ad David : Non vales resistere Philistaeo isti, nec pugnare adversus eum, quia puer es... Cumque inspexisset Philistaeus, et vidisset David, despexit eum ; erat enim adolescens, rufus, et pulcher aspectu* (1) », — dont le bas du corps et le bras gauche manquent, drapé, mais sans armure, — « *Et induit Saul David vestimentis suis, et imposuit galeam aeream super caput ejus, et vestivit eum lorica. Accinctus ergo David gladio ejus super vestem suam, coepit tentare si armatus posset incedere : non enim habebat consuetudinem. Dixitque David ad Saul : Non possum sic incedere, quia non usum habeo. Et deposuit ea* (2) », — debout, le corps de face, la tête de profil à droite, le bras gauche écarté du corps et abaissé, tenant dans sa main la fronde chargée de la pierre qui doit abattre Goliath.

La fronde, comme celle du rebord [4], à vrai dire n'est pas brandie, ainsi que la décrit M. Mendel dans l'exemplaire [38] (3), et l'attitude serait plutôt celle du moment où le récit sacré dit de David que, ayant ramassé cinq cailloux dans le torrent et les ayant mis dans sa panetière de berger, il prit la fronde et marcha contre le Philistin, — « *Et elegit sibi quinque limpidissimos lapides de torrente, et misit eos in peram pastoralem, quam habebat secum, et fundam manu tulit, et processit adversus Philistaeum* (4) », — que celle du moment où, le combat engagé, il prend l'un des cailloux et le lance et frappe au front le géant, — « *Et cucurrit ad pugnam ex adverso Philistaei. Et misit manum suam in peram, tulitque unum lapidem, et funda jecit, et circumducens percussit Philistaeum in fronte* (5) », — mais, ces deux moments, l'on ne s'étonnera pas que la représentation les montre plus ou moins combinés.

Le *Combat de David et de Goliath* est signalé par Le Blant sur plusieurs sarcophages, à Reims, à Marseille, malheureusement détruits aujourd'hui et qui ne nous sont plus connus que par des dessins insuffisants (6), et à Vienne en Dauphiné, mais, des deux sarcophages de Vienne seuls subsistants, du premier, assez mutilé, le personnage en vêtement long s'accorde mal avec la représentation de David (7), d'ordinaire en tunique courte, et, du second, la partie gauche

(1) I Reg., XVII, 34, 42.
(2) *Ibid.*, 38-39.
(3) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 169. La description de M. Mendel est d'ailleurs peut-être un peu forcée.
(4) I Reg., XVII, 40.
(5) *Ibid.*, 48.
(6) *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 17 et 35.
(7) *Ibid.*, pl. V, 6 et p. 21.

comprenant *David* est précisément masquée par une boiserie (1).

La scène de *David et Goliath* s'est déjà rencontrée sur le rebord [4] et nous la retrouverons encore sur les rebords [28] et [38].

Il faut enfin noter que la scène de *David s'apprêtant à combattre Goliath,* figurée de même au moins pour le personnage de *David,* se voit sur l'un des plats du trésor de *Lapethos* (2) et que, quoique nous n'ayons pas d'indication sur le lieu exact où fut mis au jour à Chypre notre fragment, il n'y aurait rien que de naturel à ce qu'il eût été trouvé, comme le fragment [21], à *Lapethos,* à la rigueur même qu'il eût appartenu au même monument.

Chypre (3). Rapporté en 1906 par M. Couchaud, boursier de voyage autour du monde (4). Musée du Louvre (5).

Fig. 20. — Rebord orné de reliefs provenant de Giseh. Musée de l'empereur Frédéric à Berlin.

[24] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire, en deux morceaux, dont le rapprochement, sans qu'ils se rajustent exactement (6), est assuré par la représentation. Fig. 20 (7). Marbre pentélique. Haut. $0^{m}205$. Le rebord est limité intérieurement par un listel, auquel le fond, dont il subsiste une bande, se rattache par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de grandes perles allongées et de doubles petites perles alternant. Les reliefs, assez bas, au lieu d'être, comme dans la plupart des autres exemplaires, confinés dans la bande comprise entre les deux moulures, par une particularité dont nous avons

(1) *Ibid.*, pl. V, 5 et p. 22.

(2) *Le Musée,* t. IV, pl. XXIV.

(3) *Rebords de tables byzantins,* p. 9-11, n° 1.

(4) Héron de Villefosse et Michon, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1906,* n° 23.

(5) Inventaire MND. 743.

(6) M. Wulff, *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke,* p. 11, dit : « *zwei zusammenpassende Bruchstücken* », mais la planche (pl. III) montre un raccord d'au moins un centimètre dans la jambe du personnage.

7) Dessin de M^me^ E. M. d'après un croquis pris en 1909 au Musée de Berlin et la photogravure de la pl. III du catalogue du Musée.

déjà noté ici et là des exemples partiels (1), empiètent régulièrement, par la tête des personnages, sur le listel intérieur.

A gauche, personnage imberbe, nu, de face marchant à droite, les jambes violemment écartées. Il se retourne, la tête de profil à gauche, et sa jambe droite arc-boutée indique qu'il fait un effort, auquel correspondrait la pose donnée au bras du même côté, plié au coude et le poing appuyé sur la hanche : l'objet indistinct qu'il tient dans la main a été expliqué comme une corde (2), par laquelle il tirerait une panthère, ou du moins un félin, dont les pattes antérieures subsistent dans l'angle en bas; l'aspect pourtant ressemble peu à une corde. De la main gauche, appuyée elle aussi sur la cuisse, il porte debout, appuyé contre son épaule, un gros bâton recourbé (3). A droite, haut du corps d'une femme dansant, la tête inclinée entourée de ses bras ramenés, les mains jointes, au-dessus d'elle (4) : son buste est entièrement drapé et, sur le côté, flottent et s'enlèvent les pans de sa draperie. La pose et les attributs sont ceux d'un *Satyre* et d'une *Ménade*.

Giseh. Acquis en 1902 en Égypte par M. Strzygowski. Musée de l'empereur Frédéric à Berlin (5).

Fig. 21. — Rebord orné de reliefs provenant d'Achmim. Musée de l'empereur Frédéric à Berlin.

[**25**] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Fig. 21 (6). Marbre pentélique. Haut. $0^{m}145$. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel est une étroite bande du fond qui s'y rattachait par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de longues perles et de doubles petites perles alternant.

Ane sauvage, au galop à gauche, retournant la tête; manque la jambe postérieure gauche. Devant, jambe de derrière et sabot d'un second animal s'enfuyant dans le même sens.

(1) Voy. les rebords [**8**], [**18**], peut-être [**22**] et [**36**].

(2) Wulff, *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 12, avec un point d'interrogation.

(3) M. Wulff (l. c.) dit une massue.

(4) Les cymbales qu'indique dans le texte M. Wulff (l. c.) ne sont pas reconnaissables sur la photographie.

(5) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke,* n° 22 (Inv. 4140) [Strzygowski, 794] et pl. III.

(6) Dessin de Mme E. M. d'après un croquis pris en 1909 au Musée de Berlin et la photogravure de la pl. III du catalogue du Musée.

Achmim. Acquis en 1902 en Égypte par M. Strzygowski. Musée de l'empereur Frédéric à Berlin (1).

[26] Fragment comprenant l'angle antérieur gauche du rebord d'une table ou bassin rectangulaire, avec partie triangulaire du fond. Fig. 22 (2). Marbre blanc. Haut. 0m24; larg. 0m36. Le bord extérieur présente le filet accoutumé suivi d'un cordon de longues perles et de doubles petites perles alternant, mais, à l'intérieur, au lieu du simple listel suivi d'une gorge assez profonde, le fond, moins en dépression que de coutume, se rattache au rebord par une double moulure plate formant encadrement. Le fond est uni, le relief bas.

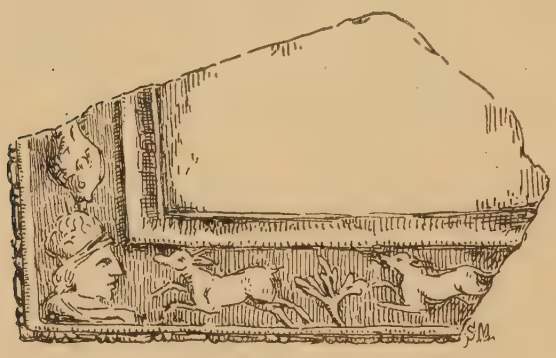


Fig. 22. — Fragment d'une table ou bassin à rebord orné de reliefs, provenant du Caire. Musée du l'empereur Frédéric à Berlin.

Dans l'angle, verticalement, buste imberbe, de profil à droite, drapé, les cheveux bouclés étagés en diadème. Au-dessus de lui un poisson, la tête touchant au buste.

Sur le côté horizontal, gazelle au galop fuyant vers la gauche, poursuivie à toute vitesse par un chien, dont la sépare une plante à triple tige de feuillage.

Le Caire. Acquis en 1908. Musée de l'empereur Frédéric à Berlin (3).

[27] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire, brisé de toutes parts. Fig. 23 (4). Marbre blanc. Haut. 0m135; long. 0m22; épaisseur 0m025 à 0m045. Sur le bord intérieur, restes du listel auquel devait succéder la gorge par où se rattachait le fond (5). Le

(1) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, n. 23 (Inventaire 4141) [Strzygowski, 795] et pl. III. Voy. aussi Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 75 et fig. 11.

(2) Dessin de Mme E. M. d'après la figure du catalogue du Musée.

(3) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke, Nachtrag*, p. 310-311, n° 1637 (Inventaire 1460) et fig. 167. Voy. aussi Ἐφημερὶς ἀρχαιογολική, 1914, p. 75 et fig. 10.

(4) Dessin de Mme E. M. d'après la reproduction donnée dans Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 106.

(5) « Du bord original, écrit M. Strzygowski (*Ibid.*, p. 106), il ne reste que la bande supérieure mutilée. » Il faut admettre, dans notre hypothèse, que de ce côté se prolongeait, non pas le rebord lui-même, mais le fond du bassin.

revers, qui présente un profil coroniforme (1), une moulure et au-dessous un quart de cercle aplati, semble bien prouver qu'il s'agit, non d'un fragment de bas-relief quelconque (2), mais d'un rebord du genre de ceux qui nous occupent (3).

Au centre, *Isaac,* dont le torse seul subsiste (4), le buste de face, la tête de profil à droite, les cheveux longs bouclés, à genoux (5). Derrière lui, *Abraham,* vêtu, dit M. Strzygowski, d'une tunique à manches courtes reconnaissable sur le bras droit et d'un manteau passé en écharpe de l'épaule gauche sous ce bras. La tunique, à vrai dire, n'apparaît pas sur la photogravure. Il existe, d'autre part, des représentations, et Le Blant les signale (6), où *Abraham,* au lieu d'être revêtu de ce qu'il appelle le *pallium,* le grand manteau des rebords [16], [20] et [22], — si caractérisé sur le rebord [20] en particulier où, de même que sur un sarcophage d'Aix par exemple (7), il couvre jusqu'à l'avant-bras posé sur la tête d'*Isaac,* — n'a que la « tunique exomide ». Le bas du personnage d'*Abraham* ici, malheureusement, manque. Il est donc difficile de dire comment il était vêtu et si réellement il y porte le manteau, qui supposerait en effet au-dessous de lui une tunique sur l'épaule dégagée, ou si cette draperie, regardée comme un manteau, ne serait pas elle-même au contraire une tunique laissant l'épaule nue et, comme sur les exemples que nous venons de citer, s'arrêtant plus ou moins haut sur les jambes.

Fig. 23. — Rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée du Caire.

(1) Les termes dont se sert M. Strzygowski (l. c.), « *ein krönendes Profil* », ne sont peut-être pas aussi clairs qu'on pourrait le désirer.

(2) Il n'est désigné au catalogue (p. 105) que sous ce titre : « relief avec la représentation du sacrifice d'Abraham », sans aucune indication sur le genre de monument d'où il pourrait provenir.

(3) Le fait que, comme dans tous les exemplaires, la face qui porte les reliefs est polie, tandis que la face inférieure est simplement dressée, corrobore cette opinion.

(4) M. Strzygowski (p. 106) le déclare nu et remarque que la nudité d'*Isaac* caractérise les représentations de ce qu'il appelle « le groupe syro-égyptien », en opposition avec les représentations romaines, et en conclut que, si le marbre doit être du marbre importé, la sculpture du moins a été exécutée en Égypte. La nudité d'*Isaac*, d'après la photographie, ne me paraît pas certaine.

(5) « L'objet visible à droite derrière Isaac, écrit M. Strzygowski (l. c.), pourrait bien représenter l'autel, non le genou de l'enfant. »

(6) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, pl. III et p. 5, pl. VI et p. 10, p. 54; *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XVII, 1 et p. 63, pl. XXVII, 1 et p. 101.

(7) *Les sarcophages chrétiens de la Gaule,* pl. LII, 1 et p. 146.

La main droite posée sur la tête d'*Isaac*, *Abraham* tient de la main gauche un couteau pointu. Sa tête est mutilée, mais laisse reconnaître néanmoins que son visage barbu, de profil à gauche, comme sur le rebord [**22**], se détourne du fils qu'il va immoler (1). Devant celui-ci, en haut, la main du Seigneur grande ouverte. A l'extrémité gauche, sommet d'un arbre.

Égypte. Musée du Caire (2).

[**28**] Fragment du rebord d'une table ou plat rectangulaire. Fig. 24 (3). Marbre blanc. Haut. 0^{m}262; long. 0^{m}335. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste une étroite bande du fond, extérieurement par un cordon de perles allongées et de doubles petites perles alternant. Le fond a reçu une inscription copte, dont on reconnaît le début de douze lignes commençant au rebord, à gauche.

Fig. 24. — Rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée de l'Ermitage à Petrograd.

Deux arcades portées par des colonnes à chapiteau et pied moulurés, avec base, dont les semblables se retrouvent sur le rebord [**35**] (4).

La première, dont le coin inférieur avec le support gauche est enlevé par une cassure oblique, a toute sa partie supérieure, cintrée, ornée en forme de coquille et abrite une figure debout drapée, d'aspect hiératique, dont la reproduction laisse mal reconnaître la nature.

Sous la seconde, en forme de fronton triangulaire (5), personnage juvénile imberbe, vêtu d'une tunique courte serrée par une ceinture,

(1) La direction du visage d'*Abraham* me paraît s'expliquer tout naturellement par ce sentiment. M. Strzygowski pourtant insiste à deux reprises (l.c.) sur le fait seul qu'il regarde à gauche, « c'est-à-dire dans la direction opposée à la grande main de Dieu », « il est exceptionnel qu'Abraham tourne la tête vers la gauche, tandis que la main se montre à droite ».

(2) J. Strzygowski, *Koptische Kunst* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), n° 8759.

(3) Dessin de M^{me} E. M. d'après la figure pl. XXIII, 5 du t. II des *Comptes rendus* (*Trudy*) *du XI^{e} congrès archéologique à Kief en 1899* (Moscou, 1902).

(4) Voy. aussi les arcades du marbre de *Salone* [**5**].

(5) La même alternance de voûtes cintrées et de frontons triangulaires existe sur le rebord [**35**].

marchant rapidement à droite : la tête est de trois quarts de face, le bras gauche avancé s'appuie sur un bâton, le droit pendant porte suspendu un petit sac, qui doit être la *pera pastoralis* de David dont parle l'Écriture (1). Il s'agit, comme sur les rebords [4], [23] et surtout [38] avec lequel la similitude est grande (2), de *David* s'apprêtant à attaquer Goliath : « *Et tulit baculum suum, quem semper habebat in manibus* (3). »

Égypte. Mission de Bock. Musée impérial de l'Ermitage à Petrograd (4).

[29] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire (5). Fig. 25 (6). Marbre blanc. Haut. 0m013 ; larg. de la zone sculptée 0m097 ; long. 0m12. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste une bande du fond qui s'y rattachait par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de longues perles et de doubles petites perles alternant.

Fig. 25. — Rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée du Louvre.

Tête barbue, de profil à droite, avec le bord d'un manteau autour du cou : les cheveux sont ramenés en arrière sur l'occiput, dégageant un front haut, et forment un chignon court sur la nuque ; une barbe en pointe garnit le menton. A droite, tronc d'arbre volumineux, portant l'amorce d'une grosse branche coupée et une seconde tige couronnée d'un triple bouquet de feuillage. Entre la tête et l'arbre, objet indistinct, semblant une sorte de coupe profonde ou de corbeille. Traces d'une représentation à droite de l'arbre.

(1) I Reg., XVII, 40, 48.

(2) Il ne semble pas cependant que l'objet tenu dans la main droite puisse, comme sur ce rebord, être la fronde.

(3) I Reg., XVII, 40.

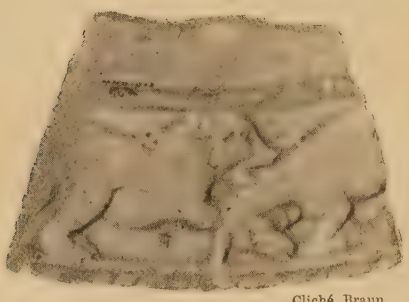
(4) TURAJEF, *Textes coptes provenant de l'expédition de Bock en Égypte, Comptes rendus (Trudy) du XIe Congrès archéologique à Kief en 1899* (t. II, Rapports historiques et philologiques, p. 225-246 et pl. XXII-XXIII), II, Inscriptions, p. 243, n° 46. L'auteur, malheureusement, donne seulement la transcription de l'inscription, sans rien dire des bas-reliefs pour lesquels il se borne à renvoyer en note (p. 21) à un de ses articles paru dans les *Mémoires (Zapiski) de la section orientale de la Société archéologique impériale russe*, t. X, 1897, p. 79-83, qui est consacré à une stèle sépulcrale copte du Musée du Caire sur laquelle nous aurons à revenir.

(5) Le listel intérieur est légèrement cintré, mais le bord extérieur parfaitement rectiligne ne peut provenir que d'un bassin rectangulaire.

(6) Cliché de la Société nationale des Antiquaires de France.

Égypte (1). Rapporté en 1906 par M. Seymour de Ricci (2). Musée du Louvre (3).

[30] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Fig. 26. Marbre blanc à surface très lisse. Haut. 0m14; larg. du rebord sculpté 0m123; long. 0m20. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel subsiste l'amorce du fond qui s'y rattache par une gorge profonde, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de perles allongées et de doubles petites perles alternant. Le revers, simplement dressé, montre nettement le fond du bassin et le profil du rebord allant s'amincissant suivant la courbe.



Cliché Braun.

Fig. 26. — Rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée du Louvre.

Quadrupède, dont la croupe manque, terrassant un âne. Le fauve, que ses formes trapues, sa tête aux joues portant un collier de poil, ses oreilles épaisses semblent caractériser comme un ours, fortement appuyé sur ses pattes de derrière et tourné à droite, enfonce ses griffes, l'une sur le garrot, l'autre sous le cou, dans la chair de sa victime qu'il a embrassée et, la gueule ouverte, s'apprête à lui entamer l'échine. Sur son dos, au niveau des épaules, une sorte de bosse, où sont marqués trois trous, difficilement explicable : serait-ce une indication de l'épaisseur de la fourrure? L'âne, dont la moitié antérieure seule subsiste, est tombé sur les genoux, les pattes repliées sous lui; sa tête porte à terre à la fois par les naseaux et par les oreilles, fort longues, ramenées en avant (4).

Égypte. Collection Alexandre Max de Zogheb, d'Alexandrie (5). Acquis à la vente des 9-10 mai 1912 (6). Musée du Louvre (7).

(1) *Rebords de tables byzantins*, p. 12-13, n° 4.

(2) Héron de Villefosse et Michon, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1906*, n° 24.

(3) Inventaire MND. 758.

(4) Voy. un âne analogue sur les rebords [**8**] et [**31**].

(5) *Collection Alexandre Max de Zogheb, Antiquités égyptiennes et grecques, Vente des 9 et 10 mai 1912*, n° 594.

(6) Héron de Villefosse et Michon, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1912*, n° 15.

(7) Inventaire MND. 938.

31 Fragments du rebord d'une table ou bassin circulaire, en trois morceaux ne se rajustant pas. Fig. 27 (1). Marbre grec. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel, sur l'un des fragments, subsiste un morceau du fond qui s'y rattachait par une gorge, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de grandes perles très allongées et de doubles petites perles alternant.

1° Animal courant à droite.

2° Train de derrière d'un animal tourné vers la gauche, arbre et

Fig. 27. — Fragments d'un rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Institut archéologique de l'Université de Tubingue. (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 76, fig. 12.)

lion, à droite, la tête de face, dévorant un âne tombé sur les genoux, le museau touchant terre, semblable à l'une des figures des rebords [**8**] et [**30**], dont il déchire le cou.

3° Animal, sans doute un ours, dont il ne reste que la tête, à droite, déchirant une gazelle étendue sur le dos (2), les pattes en l'air.

Égypte. Institut archéologique de l'Université de Tubingue (3).

[**32**] Fragments du rebord d'une table ou bassin circulaire, en quatre morceaux, dont deux seulement se rajustent exactement, les deux autres étant seulement voisins. Fig. 28 et 29 (4). Marbre grec (5). Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel, sur le premier et le quatrième fragments, subsistent des parties du fond, ailleurs brisé presque aussitôt la gorge par laquelle il se rattachait, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de

(1) D'après l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, fig. 12, p. 76.

(2) M. Xyngopoulo (l. c.) dit, ici encore, une δορκάς, mais ici l'animal, avec ses cornes, est nettement reconnaissable sur la figure.

(3) ΑΝΔΡΕΑΣ ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 75, d'après une communication de M. le Dr Pagenstecher de Heidelberg.

(4) D'après l' Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, fig. 13-14, p. 76-77.

(5) *Ibid.*, p. 82.

grandes perles allongées et de doubles petites perles alternant.

I. Tête de *Minerve,* coiffée d'un casque à haut cimier, le cou orné

Fig. 28. — Fragments d'un rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée des antiquités nationales à Stuttgart. (Ἐφημερὶς ἀρχαιλογική, 1914, p. 76-77, fig. 13.)

d'un collier, de profil à droite (1). Devant elle, un arbre, puis lion tourné à gauche, saisissant dans sa gueule un animal fuyant.

Fig. 29. — Fragments d'un rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée des antiquités nationales à Stuttgart. (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 76-77, fig. 14.)

II. Lion, à gauche, la tête de face, dévorant un animal couché sur le dos, dont la partie antérieure manque. A droite, tête d'aspect

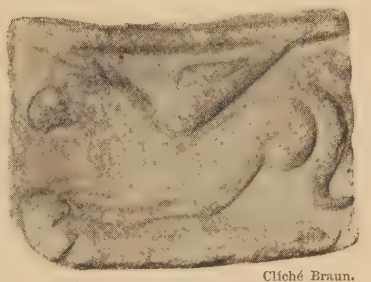
(1) *Ibid.*, p. 261.

juvénile, sans doute *Apollon* (1), de profil à gauche, la chevelure entourée de bandelettes.

III. En deux morceaux se rejoignant. Hommes ou enfants nus, marchant à droite, portant sur leurs épaules les extrémités d'une grande perche à laquelle est suspendu par les pattes nouées un sanglier. A droite, femme agenouillée tenant une écuelle dans laquelle boit un animal, ours ou panthère, tourné à gauche; puis, dans le même sens, lièvre courant, portant sur son dos un aigle aux ailes déployées. Vers la cassure, arrière-train d'un animal en sens inverse.

Égypte. Musée des antiquités nationales à Stuttgart (2).

[**33**] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Fig. 30. Grès. Larg. du rebord sculpté 0^m12; long. 0^m175. Le rebord est limité intérieurement par un listel, au delà duquel le fond est brisé, extérieurement par un filet suivi d'une rangée de perles allongées et de doubles petites perles alternant en grande partie détruites. Le revers laisse reconnaître le fond du bassin, puis un rebord de moindre épaisseur, mais celui-ci réduit à presque rien et le premier se prolongeant beaucoup plus que d'ordinaire, presque jusqu'au bord lui-même.



Cliché Braun.

Fig. 30. — Rebord orné de reliefs provenant d'Égypte. Musée du Louvre.

Animal monstrueux, à la tête allongée surmontée de hautes oreilles pointées en avant, à l'avant-train de quadrupède, au corps serpentiforme terminé par une longue queue charnue, tourné à gauche. L'avant-train se réunit au corps comme par une triple nageoire. Deux longues ailes pointues s'insèrent sur le dos.

La description, on le voit, ne s'écarte pas en réalité beaucoup de celle de l'animal qui, sur le rebord [**15**], engloutit *Jonas*. Il est vrai que la manière est très différente et assez particulière et que, de *Jonas* lui-même, il n'y a pas de trace, mais serait-il néanmoins impossible que nous eussions affaire au monstre de Jonas?

(1) *Ibid.*, l. c. Les têtes de *Minerve* et d'*Apollon*, d'après M. Xyngopoulo (p. 79, n. 1), seraient copiées sur des monnaies ou des pierres gravées.

(2) ΑΝΔΡΕΑΣ ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 76-77, d'après une communication de M. le Dr Pagenstecher de Heidelberg.

Égypte. Rapporté en 1909 par M. Seymour de Ricci (1). Musée du Louvre (2).

PROVENANCE INCONNUE.

[34] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire, de grand diamètre. Fig. 31 (3). Marbre blanc. Larg. du rebord sculpté 0m18; long. 0m20. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel le fond est brisé, extérieurement par un filet suivi d'un cordon, non de longues perles et de doubles perles alternant, mais, comme sur les rebords [8], [21] et [22], de perles égales. Le marbre a été longtemps recouvert d'une couche de peinture, dont il n'a pu être entièrement débarrassé.

Fig. 31. — Rebord orné de reliefs. Don du Dr Capitan. Musée du Louvre.

Jeune berger, les cheveux relevés, en tunique courte qui dégage toute l'épaule et le bras, assis de profil à droite sur un rocher, la jambe droite ramenée sous lui, occupé à traire une chèvre. La chèvre, la tête, en partie détruite, levée comme si elle tondait une touffe de feuillage, ses longues cornes effilées rabattues en arrière, est placée comme le sont les chèvres ou brebis dans les scènes analogues figurées sur plusieurs sarcophages (4), devant le pâtre, qui la trait par derrière.

Était conservé fixé sur un mur dans une collection à Paris (5). Donné

(1) HÉRON DE VILLEFOSSE et MICHON, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1909*, n° 7. Le Louvre a acquis en même temps par les soins de M. Seymour de Ricci un fragment de rebord de forme sensiblement analogue (*Ibid.*, n° 8), mais qui ne saurait prendre place dans la série qui nous occupe. Il est couvert de caractères arabes et d'autres caractères occupent encore le peu qui subsiste du fond. L'époque est donc tout autre. Il n'y a en outre pas trace de reliefs, ni listel à l'intérieur, ni cordon de perles à l'extérieur. Il s'agit, à vrai dire, d'un fragment d'une de ces stèles funéraires arabes d'un type particulier dont il sera question plus loin.

(2) Inventaire MND. 862.

(3) Cliché de la Société nationale des Antiquaires de France.

(4) GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCLXIII, 1, 2 et 3 et pl. CCCLXVI, 1.

(5) L'expression « trouvé à Paris », quoique précédée des mots « provenance inconnue », employée par M. Mendel (*Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 42), pourrait induire en erreur. Le fragment aurait été, croit M. le Dr Capitan, rapporté d'Italie.

par M. le Dr Capitan, membre de l'Académie de médecine, professeur au Collège de France, en 1903 (1). Musée du Louvre (2).

[35] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Fig. 32. Marbre blanc. Larg. du rebord sculpté 0^m45; long. 0^m295. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel le fond est brisé, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de grandes perles allongées et de doubles petites perles alternant. Le revers laisse reconnaître nettement le fond du bassin, d'une part, et, d'autre part, le rebord d'épaisseur moindre.

Daniel dans la fosse aux lions.

Daniel se trouvait représenté à l'extrémité gauche : il ne reste rien de lui, sinon peut-être sa main gauche élevée en prière, que pourrait figurer le relief indistinct visible en haut près de la cassure. Sous une archivolte, portée par deux colonnes avec base et pied mouluré et mince chapiteau plat, analogues à celles qui se voient sur le rebord [28] (3), un énorme lion, à la formidable crinière, non pas assis, ainsi que le sont le plus souvent les lions des sarcophages représentant Daniel et que l'est celui de notre rebord [21], mais les pattes antérieures en avant, les pattes de derrière ramassées et la croupe haute, comme sur le point de bondir, la queue ballante passant sur la colonne, tourne vers lui sa gueule grande ouverte. A droite, personnage vêtu d'une tunique courte et, semble-t-il, de pantalons, encore en marche, le corps penché en avant, la tête de profil à gauche, apporte au prophète une corbeille oblongue sur laquelle sont posés quatre pains ronds, qu'il tend de la main

Cliché Braun.

Fig. 32. — Rebord orné de reliefs. Musée du Louvre.

(1) Héron de Villefosse et Michon, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1903*, n° 10; *Rebords de tables byzantins*, p. 13-14, n° 5.

(2) Inventaire MND. 618.

(3) Voy. aussi les arcades du marbre de *Salone* [5].

droite. La pose du bras gauche est confuse ainsi que l'objet qu'il paraît tenir.

Il pourrait aussi, au premier abord, y avoir doute sur ce que représente le relief visible sur le fond derrière le personnage. L'apparence vaguement triangulaire simulerait assez bien celle d'une grande aile attachée à son épaule. Les anges, toutefois, rappelons-le, s'ils peuvent prendre cet aspect de personnages drapés, sont rarement sur les monuments chrétiens primitifs pourvus d'ailes, surtout d'ailes ainsi rendues. Le rôle de pourvoyeur de la nourriture destinée à Daniel, en outre, revient non à l'ange, mais à Habacuc. L'ange est seulement chargé par le Seigneur de transporter Habacuc à Babylone, — « *Et apprehendit eum angelus Domini in vertice ejus, et portavit eum capillo capitis sui, posuitque eum in Babylone, supra lacum, in impetu spiritus sui* (1) », — et c'est ainsi, pour citer un exemple, que, sur le bas-côté du sarcophage de Brescia où figure *Daniel* entre les lions, une main, surmontée de sept étoiles pour indiquer qu'elle sort au ciel, la main de l'ange, tient *Habacuc* par sa chevelure (2). L'explication, en réalité, me paraît tout autre. Il semble que, alternativement, de même que sur le rebord [28], au-dessus des colonnes, régnaient une voûte cintrée et un fronton. Le départ d'un rampant oblique se reconnaît nettement, à gauche, dans l'entre-colonnement où était *Daniel* et c'est par devant ce rampant que passerait sa main levée. L'entre-colonnement occupé par *Habacuc,* d'après cette symétrie, devait lui aussi comporter un fronton : c'est le départ de ce fronton qui serait figuré à gauche entre le chapiteau et le bras d'*Habacuc;* il se continuerait, quoiqu'il soit effacé, entre le bras et le visage; le sommet s'en trouverait juste derrière la tête du messager de Dieu et c'est l'autre rampant qui constituerait le côté de ce que nous avons signalé comme un triangle. La base horizontale devrait de n'être pas absolument rectiligne soit à une maladresse de l'ouvrier, soit à la confusion produite par le bord de la tunique.

Acquis dans le commerce à Paris en 1914 (3). Musée du Louvre (4).

(1) Dan., XIV, 35.

(2) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. V, pl. CCCXXIII, 2 et p. 44. Voy. aussi la seille mérovingienne de *Miannay,* près Abbeville, Le Blant, *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France,* t. XXXV, 1874, pl. III et p. 69 et *Nouveau Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule,* p. 61-66, n° 45.

(3) Héron de Villefosse et Michon, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1914,* n° 6. Il se pourrait, d'après des indications incertaines, que le relief vînt d'Italie.

(4) Inventaire MND. 1011.

[36] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire. Fig. 33 (1). Marbre blanc. Haut. 0m17; larg. du rebord sculpté 0m155; long. 0m24. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel seule subsiste la gorge par laquelle se rattachait le fond, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de grandes perles allongées et de doubles petites perles alternant. Le bonnet de *Daniel*, de même que sur les rebords [8], [18], peut-être [22] et [24], empiète sur le listel.

Daniel dans la fosse aux lions.

Daniel en costume oriental, comme sur le rebord de *Djemila* [3], coiffé du bonnet phrygien et vêtu d'un vêtement à manches serré par une ceinture, qui prend l'aspect d'une sorte de caleçon avec pans retombant en arrière et sur les côtés (2), debout de face, la tête de profil à droite, les bras étendus et levés, les mains ouvertes en prière. A sa droite, un lion, à l'épaisse crinière, se précipite vers lui, la queue levée, la tête basse. De l'autre côté, restes de la tête mutilée du lion formant pendant.

Fig. 33. — Rebord orné de reliefs. Collection Parent. Musée du Louvre.

Donné en 1869 par M. Parent (3). Musée du Louvre (4).

[37] Fragment du rebord d'une table ou bassin rectangulaire. Fig. 34 (5). Marbre blanc. Haut. 0m12; long. 0m13. Le bord, brisé

(1) Cliché de la Société nationale des Antiquaires de France.

(2) Le *Daniel* d'un peigne en bois d'*Achmim*, que nous avons déjà eu l'occasion de citer (Wulff, *Beschreibung der christlichen Bildwerke*, n° 288), est à ce point de vue très analogue.

(3) *Rebords de tables byzantins*, p. 11-12, n° 2. Il est très vraisemblable que ce fragment et le suivant, comme presque tous les objets ayant formé le Musée Parent, ont une provenance orientale, peut-être Chypre ou la Syrie. L'affirmation de M. L. Bréhier qui, sans connaître mon travail de 1908, d'après les quelques mots que je leur avais consacrés en 1900 (*Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1900, p. 159), a mentionné ce rebord et le suivant dans ses *Études sur l'histoire de la sculpture byzantine* (*Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, nouv. série, fasc. 3, 1911, p. 25-105 et pl. I-XXIII), p. 99, repose sur une confusion : « Le même sujet, Daniel dans la fosse aux lions, se trouve au Musée du Louvre sur une plaque de la collection Parent qui fut rapportée de Crimée, en 1856. Une plaque analogue bordée d'oves et de perles montre Jonas vomi par la baleine. »

(4) *Catalogue sommaire des marbres antiques*, n° 3046.

(5) Cliché de la Société nationale des Antiquaires de France.

de toutes parts sauf extérieurement, est limité de ce côté par un filet suivi d'une rangée de grandes perles allongées et de doubles petites perles alternant (1).

Jonas vomi par la baleine.

Le corps du prophète sort de la gueule grande ouverte du monstre, armée de deux formidables crocs. Il est, non pas nu, comme on devrait s'y attendre, mais vêtu et enveloppé d'un manteau qui ne laisse que le buste et les bras à découvert. *Jonas* nous était déjà apparu drapé, dormant sous la courge, sur le rebord [**15**] et de même, disions-nous, le représente dans la même scène un sarcophage d'Arles (2). La pénétration qui s'est faite et que nous avons signalée des deux scènes de *Jonas sortant de la baleine* et du *Sommeil de Jonas* peut expliquer, sans le justifier, que le sculpteur ait donné à *Jonas* un vêtement jusque dans l'intérieur du monstre.

Fig. 34. — Rebord orné de reliefs. Collection Parent. Musée du Louvre.

En bas, localisant la scène, énorme dauphin nageant à droite (3).

Vers le bord, amorce d'un relief indistinct.

Donné en 1869 par M. Parent (4). Musée du Louvre (5).

[**38**] Fragment du rebord d'une table ou bassin (6). Fig. 35 (7). Marbre blanc. Haut. 0^{m}15; larg. 0^{m}165; épaisseur, au bord extérieur 0^{m}023, au bord intérieur 0^{m}05. Les reliefs sont limités intérieurement par un listel, au delà duquel la cassure s'est produite au niveau de la gorge par laquelle se rattachait le fond, extérieurement par un filet suivi d'un cordon de perles allongées et de doubles petites perles alternant. La face inférieure est simplement dressée, non polie.

David s'apprêtant à combattre Goliath.

« David s'avance d'un pas résolu vers la droite, le buste de face, la tête de profil, imberbe et aux cheveux courts, la jambe droite en

(1) Le filet extérieur ne semble pas absolument rectiligne, mais il ne peut s'agir d'un rebord circulaire. Voy. les rebords [**29**] et [**38**] et aussi le rebord [**2**].

(2) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCLXXXIV, 2 et p. 125.

(3) Voy. de même les dauphins du rebord [**15**].

(4) *Rebords de tables byzantins*, p. 12, n° 3.

(5) *Catalogue sommaire des marbres antiques*, n° 3047.

(6) M. Mendel (*Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 169) dit « circulaire », mais la photographie donne l'impression d'un rebord, sinon absolument, bien peu s'en faut, rectiligne et il faudrait, pour admettre un monument circulaire, supposer un diamètre démesuré (voy. de même le fragment précédent).

(7) D'après la photographie n° 1956 du Musée de Constantinople, obligeamment fournie en 1913 par M. Mendel, conservateur des Musées impériaux.

arrière et fortement tendue ; il est vêtu d'une tunique courte, serrée à la taille, et porte des chaussures montantes (1) ; de la main gauche à demi tendue en avant, il s'appuie sur un bâton et de la droite, violemment rejetée en arrière et baissée, le coude à la hauteur de l'épaule, il brandit la fronde dans laquelle on voit encore la pierre qui va frapper Goliath (2) ; une petite masse de marbre triangulaire, conservée à droite près de la cassure, appartient sans doute à l'arme du géant (3). »

Acquis en 1910. Musée de Constantinople (4).

Fig. 35. — Rebord orné de reliefs. Musée de Constantinople.

[**39**] Fragment du rebord d'une table ou bassin circulaire. Marbre blanc.

« A gauche, reste le bas d'une jambe humaine ; personnage en tunique étendu sur le dos, au pied d'un arbre (5). » M. Mendel songe, sans raison suffisante, il me semble, à la scène du déluge figurée sur le rebord de *Djemila* [**3**] et aussi sur celui de *Sbeitla* [**4**]. Le personnage en tunique, couché, ne saurait être, comme les corps nus de ces fragments, un des cadavres sur lequel se pose le corbeau de l'arche. *Jonas*, au contraire, nous venons d'en voir un exemple, est parfois figuré drapé. Mais la disposition par rapport à l'arbre peut-elle lui convenir et que serait la jambe voisine ? Il est superflu d'émettre des hypothèses en dehors de la vue et de toute image du monument.

Collections de l'Institut impérial archéologique russe de Constantinople (6).

(1) Le détail n'est pas très visible sur la reproduction.

(2) Il est incontestable que David ici « brandit » sa fronde plus que dans les exemplaires [**4**] et [**23**], mais je ne suis pas sûr que le coude levé à la hauteur de l'épaule ne soit pas dû surtout à une maladresse du sculpteur et l'on ne peut vraiment dire avec M. Ebersolt (*Revue archéologique*, 1913, I, p. 336) : « On est saisi par cette attitude si naturelle [il dit aussi : « ce type sémite si accentué »]. Le marbrier qui a sculpté ce petit relief avait évidemment observé la nature. »

(3) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 169. Voy. aussi Ebersolt, *Revue archéologique*, 1913, I, p. 336 et fig. 2.

(4) *Ibid.*, n° 485 (2160).

(5) *Ibid.*, t. II, p. 428.

(6) *Ibid.*, l. c. Il est bien certain que le fragment ne peut être que de provenance orientale.

[40] Fragment de rebord. Marbre blanc.
Tête juvénile aux cheveux bouclés, coiffée d'un bonnet (1).

Il doit enfin se trouver encore un ou plusieurs fragments analogues à l'Athos, ainsi que l'indique M. Mendel dans le *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines du Musée de Constantinople*, d'après une note d'une étude de M. Pantchenko insérée dans le *Bulletin de l'Institut impérial archéologique russe de Constantinople* (2), mais en ajoutant que nous manquons sur ce point de renseignements précis (3).

III

Il ressort du *corpus* ainsi établi des tables ou bassins à rebords ornés de reliefs qu'il y a lieu, d'après la nature même des sujets auxquels ces reliefs sont empruntés, d'en distinguer trois groupes (4).

Il est d'abord quelques exemplaires, en très petit nombre, dont les reliefs sont « païens ». Le plus caractéristique à ce point de vue est sans doute l'exemplaire du Musée de Vienne [7], où, — négligeant même la tête tourelée placée dans l'angle et le personnage nu tenant un *pedum* de l'une des faces, qui peuvent n'avoir pas au point de vue que nous signalons pour l'instant de signification définie, — il n'en reste pas moins que le sculpteur a donné la place principale à une divinité, porteuse du sceptre, assise dans un char que traînent deux *Centaures*. Le rebord du Musée de Berlin [24] y sera joint, sur lequel se voient un *Satyre* et une *Bacchante* ou *Ménade* (5). Viennent ensuite le rebord du Musée d'Athènes provenant de *Nauplie* [10], orné

(1) *Antike und byzantinische Kleinkunst aus ausländischem und Münchener Privatbesitz, Glas, Keramik, Bronzen, Arbeiten in Stein, aegyptische Klinfunde, Auktion in München in der Galerie Helbing von 28-30 october 1913*, n° 58. La description, en elle-même insuffisante pour classer le fragment dans la série qui nous occupe, fait suite à celle du rebord [19] avec l'indication « *Desgleichen* ». Le Dr P. Arndt, dans le court avis dont il a fait précéder le catalogue, indiquant en outre que les objets proviennent pour la plupart de la collection d'un étranger de distinction, qui par des voyages en Asie Mineure a eu l'occasion de les acquérir sur place, il est vraisemblable que le rebord, s'il ne vient pas lui-même, comme ce dernier, de *Tarse*, doit du moins provenir d'Asie Mineure.

(2) *Trois reliefs trouvés dans la basilique de Stoudios à Constantinople, Bulletin* (*Izvjestija*), t. XVI (p. 1-359 et pl. I-III), p. 33, n. 1.

(3) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 428.

(4) Voy. les remarques que fait déjà à ce sujet M. Xyngopoulo et le parallélisme qu'il établit sur ce point avec certaines autres catégories de sculptures ou d'objets, comme notamment les sarcophages dits d'Asie Mineure (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 261-262).

(5) « Fragment païen », dit M. Mendel (*Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 427).

de *Centaures* marins et d'une tête qu'on a cru être celle d'un *Neptune*, et celui du Musée de Constantinople [**14**], entièrement occupé par des *Néréides* chevauchant des monstres marins, sous cette réserve cependant que, plus encore que les motifs du cycle bachique dont quelques-uns même ont pu se glisser dans les représentations de l'art chrétien primitif, les motifs du cycle marin n'y sont pas rares (1). La *Néréide*, en particulier, rappelle avec raison M. Mendel (2), « apparaît très semblable au type qu'elle y revêt sur le célèbre bénitier de plomb de Carthage ». Il faut ajouter encore le rebord de Stuttgart [**32**], en ce qui concerne les têtes de *Minerve* et d'*Apollon* qui y figurent. Ici aussi, toutefois, on peut alléguer, avec M. Xyngopoulo, la présence d'une tête de *Minerve* sur un verre du Vatican appartenant à la série des verres dorés chrétiens (3) et, au surplus, le rôle des têtes de divinités n'y est que très accessoire et ne consiste qu'à séparer les poursuites d'animaux qui constituent l'élément principal du décor (4).

L'exemplaire de Suttgart par là se relie aux rebords du second groupe, dont les reliefs consistent précisément en ces poursuites ou luttes d'animaux, soit avec adjonction de têtes encore (5), mais n'ayant qu'une valeur décorative (6), soit exclusivement (7).

L'épithète de « païen » ne convient déjà plus à ceux-ci (8) et tout au plus peut-on les qualifier de « neutres ». Sans vouloir même y chercher, comme on pourrait le faire, un sens symbolique ou allégorique, il faut dire du moins que de telles représentations étaient librement

(1) Voy. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, s. v. « *Mythologie* », t. II (p. 462-485), p. 463-464.

(2) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 429.

(3) M. Xyngopoulo, pour ce verre avec le nom de *Dedalius*, renvoie (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 262) à la fig. 252 de la 2e édition du *Handbuch der christlichen Archäologie* de Kaufmann.

(4) Sur le rebord [**32**] sont encore des enfants portant un sanglier suspendu à une perche et une femme agenouillée donnant à boire à une panthère.

(5) Exemplaires [**6**], [**11**], [**12**], [**26**]. Il faut ajouter le fragment [**40**] avec une tête seule et le fragment du Louvre [**29**], où il ne reste qu'une tête et un arbre.

(6) Il est faux de dire, avec M. Xyngopoulo (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 77), que ces têtes ne se rencontrent que sur les bas-reliefs représentant des poursuites d'animaux, — nous avons mentionné, outre la prétendue tête de *Neptune* du rebord [**10**], la tête tourelée de celui du Musée de Vienne [**7**], où les animaux n'interviennent pas, — et jamais sur aucun de ceux inspirés par des scènes bibliques : sur le marbre du Musée d'Agram [**5**], entre le *Jonas* de la face antérieure et les *Apôtres* du pourtour, une tête, *Saison* ou *Vent*, est, on se le rappelle, placée dans l'angle.

(7) Exemplaires [**8**], avec la figure d'un jeune pâtre assis, [**17**], [**19**], [**25**], [**30**], [**31**].

(8) Il est abusif, nous l'avons noté, de qualifier, comme le fait M. Sticotti (*Die römische Stadt Doclea*, p. 152), la représentation du rebord de *Doclea* [**6**] par exemple, auquel il attribue un caractère votif, de « scène bachique ».

admises et sur les objets servant aux fidèles et dans les édifices consacrés. Les cuillers faisant partie du trésor de Chypre dont nous avons parlé, par exemple, portent nombreuses, dans leur cavité, soit des bêtes féroces, soit d'autres animaux au galop (1) et il suffira de citer, dans le second ordre d'idées, la fameuse mosaïque de l'église de *Kabr-Hiram* près de Tyr, rapportée au Louvre par la mission Renan (2), avec ses huit cadres d'entre-colonnements (3) représentant lion et lionne poursuivant un cerf ou un sanglier, panthère et taureau, ours et cheval, chien et lièvre (4).

Il en est de même des scènes de chasse des rebords de Pérouse [**1**] et du Louvre [**18**] et à plus forte raison des scènes pastorales, comme celle du rebord [**34**], dont en passant nous avons indiqué des analogues sur des sarcophages chrétiens (5).

Le troisième groupe, enfin, puise sa décoration dans les récits des livres saints et c'est la majorité, puisque, de quarante exemplaires énumérés, à eux seuls les sujets bibliques ne se rencontrent pas sur moins de vingt (6).

Inspiré à des sources diverses, le décor n'en garde pas moins des caractères frappants d'unité, unité de disposition, unité aussi dans la présence constante de certains détails, comme par exemple le cordon de perles qui frange le pourtour extérieur (7). S'ajoutant à l'identité intrinsèque, il y a bien là, semble-t-il, l'indice qu'il s'agit d'objets d'une seule et même nature, dont il n'y a pas à distraire tels ou tels.

Exception pourrait être faite tout au plus pour les marbres de *Salone* [**5**] et de *Widdin* [**7**]. Le premier se distingue par deux singularités sur lesquelles nous aurons à revenir : à la différence de tous les autres exemplaires, qui sont ou rectangulaires ou circulaires (8), il est droit

(1) Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, nos 414-424 et pl. XXV.

(2) E. Renan, *Mission de Phénicie*, pl. XLIX et p. 607-626, 846, 869-870.

(3) *Catalogue sommaire des marbres antiques*, nos 2233 et 2234.

(4) Le caractère neutre de ces représentations, et aussi le fait que des détails païens se rencontrent sur des œuvres proprement chrétiennes, est justement noté par M. Xyngopoulo, qui fait remarquer que, en appelant le marbre du Musée d'Athènes [**11**] une plaque chrétienne, il a entendu dire qu'elle appartenait à l'époque chrétienne, plutôt qu'affirmer qu'elle était en fait chrétienne (Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 262-263).

(5) Le jeune pâtre assis du rebord [**18**] n'est que secondaire; quant au berger gardant son troupeau du rebord de *Djemila* [**3**], il serait, d'après le Ct Delamare (*Revue archéologique*, t. VI, 1, 1849, p. 196-197), un *Bon Pasteur*.

(6) Exemplaires [**2**], [**3**], [**4**], [**5**], [**9**], [**13**], [**15**], [**16**], [**20**], [**21**], [**22**], [**23**], [**27**], [**28**], [**35**], [**36**], [**37**], [**38**], [**39**] et peut-être [**33**].

(7) Voy. la réserve indiquée pour les exemplaires [**5**] et [**10**].

(8) M. Merlin, par un lapsus, dit circulaires ou triangulaires (*Bulletin archéologique du Comité*, 1913, Procès-verbaux, p. cxc).

à l'une de ses extrémités, arrondi à l'autre, avec l'aspect d'un grand fer à cheval, et, de plus, le rebord qui limite le fond se rétrécit en avant sur un point de manière à ménager une avancée à ce fond. Le second, beaucoup moins complet et dont il ne subsiste qu'un angle, présente de même, non seulement un rétrécissement, mais une interruption complète du rebord et, sur une étendue qui demeure indéterminée, rien n'y venait clore le fond sur la partie médiane antérieure : son état ne permet pas de constater si la forme générale, en outre, en était particulière et si par exemple, quoique la chose soit probable, il aurait été cintré dans sa partie détruite comme le précédent, dont il était loin d'atteindre les dimensions.

L'unité reconnue, à son tour, entraîne, pensons-nous, pour l'ensemble l'admission d'un usage religieux (1), auquel, quoi qu'en dise M. Wulff, pour qui les exemplaires [**24**] et [**25**] suffiraient à attester à l'origine un usage profane (2), n'auraient pas répugné essentiellement, nous avons essayé d'indiquer brièvement comment et pourquoi, même les sujets que nous qualifiions tout à l'heure de païens et qui justifierait seul la prédominance marquée des sujets sacrés. Il est en effet difficile de rendre compte de cette unité en supposant, comme on serait pour M. Mendel un exemple très précis le rebord portant des *Néréides sur des Centaures marins* [**14**], « un objet de culte païen adopté par le culte chrétien » (3).

La Bible et l'Évangile, objecte M. Xyngopoulo (4), étaient un répertoire courant d'images et, à côté d'un passage de Théodoret parlant d'une manière générale « des étoffes de laine ou de soie où sont représentés des animaux de toutes sortes, et des personnages, les uns chassant, les autres en prières, et des arbres, et mille autres choses (5) », le texte qu'il cite de S. Asterius d'Amasie se peut en effet par bien des points juxtaposer pour ainsi dire aux diverses séries de nos reliefs, dont il forme comme la contre-partie à peu près contempo-

(1) Voy. Mendel, *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 429 : « Ces fragments proviennent, soit de tables, qui devaient servir à quelque cérémonie du culte, soit de bassins circulaires, plats et sans profondeur, qui devaient avoir aussi un rôle dans la liturgie. »

(2) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11 : « *Wie n. 22 und 23 beweist, enstammen diese Geräte ursprunglich dem profanen Gebrauch.* »

(3) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 429.

(4) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 84 et surtout p. 262-263. M. Xyngopoulo reste d'ailleurs dans une grande réserve.

(5) Théodoret, *De Providentia oratio*, IV (Migne, *Patrol. graeca*, t. LXXXIII, p. 617) : « Πῶς ἑνὶ χρώματι τῶν ὑποκειμένων ἐρίων ἢ σηρικῶν νημάτων, παντοδαπῶν ζώων ἐνυφαίνονται τύποι, καὶ ἀνθρώπων ἐνδάλματα, τῶν μὲν θηρευόντων, τῶν δὲ προσευχομένων, καὶ δένδρων εἰκόνες, καὶ ἕτερα ἄλλα μυρία. »

raine. L'évêque commence par reprocher aux riches la vanité de leurs vêtements historiés. « Lorsqu'ils s'en montrent revêtus, écrit-il, ils apparaissent aux passants comme des murs couverts de sujets... Il y a des lions, des panthères, des ours, des taureaux, des chiens, des forêts, des rochers, des chasseurs et toute l'imitation graphique de la nature. Il ne suffit plus, comme on pouvait le croire, d'orner les parois de leurs demeures, il faut en faire autant des tuniques et des manteaux qu'ils portent sur eux. » Mais ce n'est pas tout. « Les plus religieux de ces riches, hommes et femmes, confient aux tisserands toute l'histoire évangélique, je dis le Christ lui-même avec tous ses disciples et chacun de ses miracles, tel qu'il est rapporté (1) », les noces de Cana, le paralytique emportant son grabat, l'aveugle guéri, l'hémorrhoïsse, la femme adultère, Lazare. Et S. Asterius oppose à un tel étalage sans valeur morale la véritable mise en pratique des enseignements divins.

L'habitude existait donc, à supposer que le prédicateur ne force pas la note pour mieux agir sur ses auditeurs, de faire représenter les plus connues des scènes de l'Évangile jusque sur des vêtements de luxe qui n'avaient nul caractère liturgique : de ce qui se faisait sur des étoffes est-il défendu de conclure à ce qui aurait pu se faire sur des marbres sculptés?

L'homélie de S. Asterius, toutefois, quelque portée qu'on veuille lui donner, dénierait tout au plus le droit d'écarter par la question préalable l'hypothèse d'un emploi profane. Théoriquement possible, un tel emploi, dont on serait bien embarrassé, étant donné la matière et les dimensions (2), de montrer où il se placerait dans la vie domes-

(1) S. Asterius Amasenus, *Homil.* I *de divite et Lazaro* (Migne, *Patrol. graeca*, t. XL, p. 165, 168) : « Ὅταν οὖν ἐνδυσάμενοι φανῶσιν, ὡς τοῖχοι γεγραμμένοι παρὰ τῶν συντυγχανόντων ὁρῶνται... Ἐκεῖ λέοντες καὶ παρδάλεις· ἄρκτος καὶ ταῦρος, καὶ κύνες· ὕλαι, καὶ πέτραι, καὶ ἄνδρες θηροκτόνοι, καὶ πᾶσα ἡ τῆς γραφικῆς ἐπιτήδευσις μιμουμένη τὴν φύσιν. Εἶδε γὰρ μὴ τοὺς τοίχους αὐτῶν μόνον, ὡς ἔοικεν, καὶ τὰς οἰκίας κοσμεῖσθαι· ἀλλὰ ἤδη καὶ τοὺς χιτῶνας καὶ τὰ ἐνεκείνοις ἱμάτια. Ὅσοι δὲ καὶ ὅσαι τῶν πλουτούντων [ἐν ὑμῖν] εὐλαβέστεροι, ἀναλεξάμενοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν τοῖς ὑφανταῖς παρέδωκαν· αὐτὸν λέγω τὸν Χριστὸν ἡμῶν μετὰ τῶν μαθητῶν ἁπάντων· καὶ τῶν θαυμασίων ἕκαστον, ὡς ἡ διήγησις ἔχει. »

(2) La matière et les dimensions, à l'inverse, sont précisément les raisons qui empêchent de croire destinée à des usages liturgiques une coupe de plomb, « *piccola coppa di piombo* », achetée par M. Dressel à Rome et qui, portant au centre un médaillon avec le *Sacrifice d'Abraham*, sur le pourtour, entre deux rangs de perles, *Jonas, Daniel*, des dauphins, poissons et autres animaux, serait à ces titres à rapprocher de nos rebords (Mendel, *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 429) : fondue sans aucun doute à plusieurs exemplaires, une telle coupe de vil métal « *probabilmente servi come ustensile della mensa nelle pareti domestiche o nelle agapi cristiane* » (*Bullettino di archeologia*

tique et journalière, — M. Wulff dit, d'après les représentations bachiques du rebord [24] et la forme, dans les repas (1), mais vraiment le marbre y serait bien mal approprié (2), — a contre lui que, du seul exemplaire dont le lieu de trouvaille soit connu d'une manière assurée, l'exemplaire de *Sbeitla* [4], M. Merlin, directeur des antiquités et des arts de la Régence de Tunis, précise que ses fouilles l'ont recueilli « au-dessus du mur circulaire du baptistère » adjacent au chevet d'une des basiliques de la ville (3).

Il y a là une circonstance de fait qui, venant à l'appui des arguments de raison, si elle ne le démontre pas, rend du moins à mon sens vraisemblable le caractère sacré des monuments que nous étudions. Mais, ainsi que j'en convenais, l'usage même auquel servaient ces monuments est moins aisé à déterminer. « Il est sûr, écrivais-je, que ce sont les rebords, brisés à cause de leur moindre épaisseur, de dalles ou rectangulaires ou circulaires, qui, — par la présence même de ces rebords moins épais, mais pourtant en saillie de quelques centimètres sur le dessus, — formaient cuvettes et que l'on peut par là appeler à volonté tables ou grands plats (4) » et, dans ce travail-ci même, nous avons à dessein conservé jusqu'ici la double dénomination de tables, qui est celle que préfère M. Xyngopoulo, et de bassins (5), qu'il trouve injustifiée à cause du peu de profondeur (6). Les auteurs presque tous observent la même indétermination. Table, plat, vase, bassin, dit M. Wulff de l'exemplaire [1] (7), et il fait suivre

cristiana, 1879, p. 133-134 et pl. XI, 4). Il n'y a pas, en revanche, je crois, à tenir compte du rapprochement indiqué aussi, mais dubitativement, par M. Mendel (p. 488) avec une petite frise en terre cuite du Musée de Constantine (Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie, pl. XII, 7 et 8, voy. aussi p. 111 : « Ce sont, écrivent MM. Doublet et Gauckler, en en parlant (p. 64), des appliques portant en relief des sujets moulés et quelquefois retouchés ensuite à l'ébauchoir, d'un travail assez délicat. Les [fragments] les plus importants, composés d'une série de morceaux maladroitement rejoints avec de la colle forte, semblent représenter un certain nombre d'épisodes de l'éducation d'Achille au milieu des Centaures. »

(1) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11 : « *Diese Geräte... dienten wohl, nach den bacchischen Darstellungen und Formen derselben zu schliessen,... den Zwecken des Mahles.* »

(2) *Ibid.*, l. c. : « *sei es als Tischplatten, sei es als Schüsseln* ».

(3) *Bulletin archéologique du Comité*, 1913, Procès-verbaux, p. CLXXXVIII.

(4) *Rebords de tables byzantins*, p. 14.

(5) M. Sticotti, à propos du fragment de *Doclea* [6], se sert du mot de « *labrum* » (*Die römische Stadt Doclea*, p. 152). L'*Uebersicht der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* mentionne (p. 78) l'exemplaire de *Widdin* [7] comme « *Bruchstück eines seichten Brunnenbeckens* », fragment d'un bassin plat de fontaine.

(6) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 84.

(7) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11 : « *Tisch (oder Gefäss?)rand..., Randstück eines Beckens oder einer Platte.* »

d'un point d'interrogation l'épithète « horizontal » donnée au rebord (1), vase ou bassin de l'exemplaire [24] (2), vase de l'exemplaire [25] (3), dessus de table de l'exemplaire [26] du même Musée (4); table ou bassin les catalogues de ventes de Munich de l'exemplaire [9] (5) et bassins des exemplaires [19] et [40] (6); plateau de fontaine avec un point d'interrogation Kekule de l'exemplaire [10], mais aussitôt avec l'alternative de dessus de table pour l'exemplaire [11] (7); table L. v. Sybel du premier d'entre eux (8) et M. Xyngopoulo du second (9); table ou bassin M. Mendel des exemplaires [14], [15], [16] et [38] (10) et plat ou vase M. Ebersolt du deuxième et du quatrième (11); plats, tables ou bassins M. Merlin, d'après mon étude de 1908 (12), et, nous l'avons dit, Delamare (13), que ne fait que répéter Dom Leclercq (14), vase, bassin de fontaine, margelle de puits ou *lavatorium* de l'exemplaire [3].

Il importe pourtant d'essayer de serrer le problème de plus près.

La table, tout d'abord, pourrait-elle être une table d'autel? « L'opinion aurait été émise, disais-je d'après des données assez vagues dans mon premier travail pour le titre duquel j'avais adopté la qualification de *Rebords de tables,* notamment pour un fragment de provenance égyptienne qualifié de fragment d'un autel copte, qu'il s'agirait d'autels (15) », et j'objectais que quelques autels coptes en particulier, figurant au volume de l'*Art Copte* de M. Strzygowski dans le *Catalogue général du Musée du Caire,* sont d'un modèle entièrement

(1) *Ibid.,* l. c. : « *Die innen polierte Wölbung erhebt sich über den (horizontal?) abstehenden Randstücken in einen nach aussen abgeschrägten Steg.* »

(2) *Ibid.* : « *Gefässrand..., Randstück eines flachgewölbten Beckens.* »

(3) *Ibid.,* p. 12 : « *Gefässrand.* »

(4) *Ibid.,* p. 310 : « *Tischplatte.* »

(5) *Griechische Ausgrabungen, Auktion in München in der Galerie Helbing den 27 und den 28 Juni 1910,* p. 30 : « *Fragment eines Tisches mit Reliefdarstellung* »; *Sammlung Kirchner-Schwartz, Auktion in München in der Galerie Helbing am 22 und 23 Juni 1914,* p. 29 : « *Fragment von Rande eines Marmorbeckens.* »

(6) *Antike und byzantinische Kleinkunst, Auktion in München in der Galerie Helbing von 28-30 october 1913,* p. 4 : « *Fragment von Rande eines grossen Marmorbeckens.* »

(7) *Die antiken Bildwerke in Theseion zu Athen,* p. 8.

(8) *Katalog der Sculpturen zu Athen,* p. 136.

(9) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 70 : « Πλὰξ τραπέζης χριστιανική. »

(10) *Catalogue du Musée de Constantinople,* t. II, p. 425, 430, 433 et 169.

(11) *Revue archéologique,* 1913, I, p. 336.

(12) *Bulletin archéologique du Comité,* 1913, Procès-verbaux, p. CXC.

(13) *Revue archéologique,* t. VI, 1, 1849, p. 196.

(14) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. I, p. 2719.

(15) *Rebords de tables byzantins,* p. 14.

différent (1). Mais, par ailleurs, le même M. Strzygowski, dans un article du *Bullettino di archeologia e storia dalmata* consacré pour la majeure partie au marbre de *Salone* [5] (2), attire l'attention sur un certain nombre de tables demi-rondes, à la superficie creusée en son milieu, qui se trouvent employées jusque de nos jours dans les églises coptes comme tables d'autel. « J'en ai vu moi-même, rapporte-t-il, trois ou quatre au Caire même, puis à Deir Moharag et en d'autres lieux (3). » La forme lui en paraît, et il a raison à coup sûr sur ce premier point, tout à fait identique à celle du monument de *Salone,* jusque dans la particularité notamment du fond en creux coupant la marge antérieure. D'autre part, note-t-il, quoique tout autres soient d'ordinaire les stèles sépulcrales coptes, simples dalles oblongues parfois surmontées d'un fronton (4), il en est aussi qui présentent même forme générale et où se remarque le même détail (5) : telles une stèle du Musée du Caire avec une longue inscription datée de l'année 502 de l'ère des Martyrs ou 786 ap. J.-C. (6), une autre du Musée gréco-romain d'Alexandrie de dix ans postérieure (7).

Il eût certainement ajouté, s'il avait été alors publié, le fragment de l'Ermitage [28], qui a été utilisé comme stèle de ce genre, ainsi qu'en témoignent les restes de l'inscription copte gravée sur le peu qui a été conservé du fond. Mais telle n'a pas dû être sa destination primitive et l'épitaphe y aura été gravée après coup (8). La coupe, en effet, paraît tout à fait celle de nos rebords, assez différente, par la mince plaque qui les constitue, de celle des encadrements des stèles des Musées du Caire et d'Alexandrie et de plus, sur ces encadrements en saillie de stèles, dont tout le décor est une guirlande de tige de vigne au trait plus ou moins stylisée, jamais n'apparaît comme sur le marbre de l'Ermitage de scène figurée en bas-relief.

Les Arabes mêmes ont gardé la tradition et aux stèles coptes peu-

(1) *Koptische Kunst*, p. 101-102, nos 8752-8756.

(2) *Le relazioni di Salona coll' Egitto*, t. XXIV, 1901, p. 58-65 et pl. II-IV.

(3) *Ibid.*, p. 63 et figure.

(4) Voy. W. E. Crum, *Coptic monuments* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire).

(5) *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, p. xxiv, 1901, p. 60-61 et pl. III, 1 et 2. Voy. aussi Turajef, *Mémoires* (*Zapiski*) *de la section orientale de la Société impériale archéologique russe*, t. X, 1897, p. 79-83, et Butler, *The ancient churches of Egypt*, t. II, p. 8.

(6) Crum, *Coptic monuments*, p. 144-145, n° 8706 et pl. LV.

(7) *Recueil de travaux publiés par l'Institut français du Caire*, t. V, p. 67, n° 16.

(8) M. Pantchenko émet le même avis, *Bulletin de l'Institut impérial archéologique russe de Constantinople* (*Izvjestija*), t. XVI, 1912, p. 33, n. 1.

vent être comparées trois stèles arabes couvertes d'inscriptions des v^e^, vi^e^ et vii^e^ siècles de l'Hégire (1).

L'autorité de M. Strzygowski a entraîné M. Brunšmid, qui, dans son *Catalogue des antiquités du Musée d'Agram,* décrit le monument de *Salone* [5] sous le titre de monument funéraire chrétien (2). Non seulement il répète à sa suite : « d'une époque un peu plus basse nous connaissons plusieurs monuments funéraires de forme correspondante et avec inscriptions de la seconde moitié du viii^e^ siècle en Égypte, qui ont servi de modèles aux monuments arabes postérieurs tout pareils en Égypte, dont on connaît trois exemplaires datés des xi^e^-xiii^e^ siècles » ; mais il ajoute encore : « il paraît que des monuments funéraires semblables étaient en usage en Syrmie (Mitroviça) : le Musée national en possède deux fragments, mais qui n'ont pas un cadre en relief orné autour du champ creux destiné à l'épitaphe, et un fragment d'une pierre avec inscription qui a eu, à ce que l'on voit, un cadre arrondi en relief (3) ». Le seul, toutefois, des deux premiers (4) dont nous ayons une image ne consiste, à vrai dire, qu'en un fragment mouluré curviligne sans caractère spécial et qui ne porte ni texte ni représentation et, quant à l'inscription (5), rien non plus dans l'image n'indique le prétendu cadre.

L'explication, selon M. Strzygowski, serait la suivante : « Comment est-il possible que les pierres sépulcrales aient la forme de plaques d'autel et réciproquement ces plaques la forme de pierres sépulcrales? Il est possible que dans les *martyria*, c'est-à-dire dans les églises ou chapelles érigées sur le sépulcre d'un martyr ou de ses reliques, l'autel qui se trouvait au-dessus du sépulcre ait porté des tables de ce genre. Dans ce cas elles étaient en même temps et tables d'autel et pierres sépulcrales, comme aujourd'hui encore la stèle d'[une certaine] Febronia sur l'autel d'une chapelle à droite du chœur de

(1) *Bullettino di archeologia e storia dalmata,* t. XXIV, 1901, p. 62 et pl. IV, 1, 2 et 3. Voy. aussi deux stèles de Damas, M. V. Berchem, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien gesammelt im Jahre 1889 von M. von Oppenheim,* I, *Arabische Inschriften* (Delitsch et P. Haupt, *Beiträge zur Assyriologie und semitische Sprachwissenschaft,* VII, 1, 1909), p. 150-151, fig. 25-26, citées par M. Mendel, *Catalogue du Musée de Constantinople,* t. II, p. 428. Le fragment rapporté au Louvre par M. Seymour de Ricci (Héron de Villefosse et Michon, *Département des antiquités grecques et romaines, Acquisitions de l'année 1909,* n° 8), mentionné incidemment plus haut, appartient à une stèle de ce genre.

(2) *Vjesnik,* t. X, 1908/9, p. 213.

(3) *Ibid.,* p. 214.

(4) *Ibid.,* n^os^ 516 et 517, p. 222.

(5) *Ibid.,* n° 440, p. 203.

l'église de Deir Abu Hennis (1). La forme se pourrait alors expliquer par l'abside semi-circulaire ou par la niche d'autel des petites *memoriae* de ce genre, que dans la suite on élevait aussi sur les tombes des simples mortels : disposées dans la muraille horizontalement, elles se terminaient avec la niche arrondie et servaient avant tout comme pierre sépulcrale; cependant elles furent à de certains jours employées aussi comme une sorte d'autel pour sacrifier au mort (2). »

Il était nécessaire de reproduire dans son intégrité le raisonnement de M. Strzygowski afin de laisser juger sur pièces si, tout en arguant d'une similitude réelle, il n'en force pas les conséquences en appelant le marbre de *Salone* une table d'autel (3) : « les fragments de la table d'autel de Salone sont sans doute le plus ancien des exemples à moi connus (4) ». Trancher de la sorte est, répétons-le, comme nous le disions à l'instant à propos du fragment de l'Ermitage [28], compter pour rien et le décor de bas-reliefs, dont on ne saurait fournir aucun exemple dans les stèles ou les tables d'autels, et même le mode de construction de celles-ci, qui, d'après les figures reproduites par M. Strzygowski (5), et que nous donnons ici (fig. 36) (6), feraient partie inté-

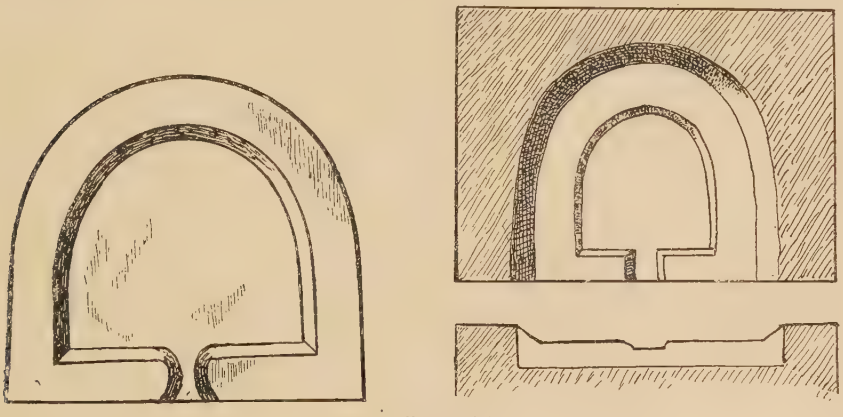


Fig. 36. — Tables d'autel d'églises coptes.

grante de tout un massif de construction, pour s'en tenir à l'existence d'une surface creusée et à la forme en fer à cheval. L'argument, en

(1) Environs d'Antinoë, stèle datée de l'an 466 de l'ère des Martyrs ou 750 ap. J.-C. (*Bullettino di archeologia e storia dalmata,* t. XXIV, 1901, p. 62).

(2) *Ibid.*, p. 63-64.

(3) M. Brunšmid, nous venons de le dire, d'après le même point de départ, en fait un monument funéraire.

(4) *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, t. XXIV, 1901, p. 64.

(5) *Ibid.*, p. 63.

(6) Dessin de M^me^ E. M. d'après la fig., p. 63, du *Bullettino di archeologia e storia dalmata*.

tout cas, tombe pour tous les autres exemplaires, dès que, précisément, l'on constate que par cette forme l'exemplaire de *Salone* est isolé. Sans vouloir d'ailleurs nier les relations de Salone avec l'Égypte, qui servent de titre à l'article de M. Strzygowski, et même en faisant aussi large qu'on le souhaitera cette influence égyptienne, — dont il cite en passant comme indice la présence du nom de S. Menas sur une inscription de *Kherbet el-Ma el-Abiod* en Algérie aujourd'hui au Louvre (1), — il serait sans doute excessif de juger de tous les exemplaires dont nous connaissons maintenant l'existence, de provenances si diverses, en partant d'une particularité relevée dans quelques chapelles coptes (2).

La découverte en revanche a été faite, il y a une quinzaine d'années, dans les fouilles de la basilique dont on voit les substructions sur la *Piazza della Corte* à *Grado*, d'une table d'autel dont on ne peut s'empêcher de faire le rapprochement. « L'autel lui-même, écrivent dans leur rapport MM. H. Swoboda et W. Wilberg (3), était de maçonnerie massive... Il formait un bloc de $1^{m}08$ de long et $0^{m}90$ de large sur environ 1 mètre de hauteur. La *mensa* elle-même, brisée, mais suffisamment conservée, y a été retrouvée... Sa longueur et largeur $1^{m}03 \times 0^{m}85$ correspond approximativement aux dimensions des murs, de telle sorte qu'il s'agissait d'un autel assez élancé, dont la *mensa* est un rectangle se rapprochant beaucoup du carré, comme c'est aussi du reste le cas dans les plus anciens autels chrétiens. Cette forme concorde aussi tout à fait avec les représentations d'autels du VI^e^ siècle de Ravenne, S.-Apollinaire in Classe et S.-Vital. Quelques tables d'autel de marbre de la haute époque chrétienne nous ont été conservées, mais l'on n'aurait pu signaler une *mensa* appartenant à un autel massif avant les fouilles de Grado. Le fait que la plaque a un bord en saillie est sans doute en désaccord avec la pratique moderne, mais concorde bien avec les quelques exemplaires de haute antiquité chrétienne comme le montrent les *mensae* de Baccono, Auriol et S.-Élie près Nepi. Même la plaque, remontant au haut moyen-âge, du maître autel d'Aquilée a un bord en saillie. La seule particularité est la présence dans un angle d'un trou manifestement originel, qui va à $0^{m}10$

(1) *Bulletin archéologique du Comité*, 1895, p. 319; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 180-181.

(2) M. Strzygowski lui-même écrivait en terminant (*Bullettino di archeologia e storia dalmata*, t. XXIV, 1901, p. 65) : « *Ora fu questa forma delle tavole d'altare in uso anche in Occidente? Io la conosco, come ho detto fin ora soltanto in Egitto; almeno nell' Oriente non ho incontrato niente di consimile.* »

(3) *Bericht über Ausgrabungen in Grado, Jahreshefte der österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, 1906, *Beiblatt*, p. 1-23.

du bord. Sur la *mensa* mentionnée d'Aquilée a été ménagée une ouverture semblable comme orifice d'écoulement de l'eau répandue dans l'*ablutio altaris,* mais elle conduit à l'extérieur. Y avait-il ici une dérivation ménagée vers l'intérieur (1)? » La table d'autel de *Grado*, qui à cette date, en 1901, se trouvait, reconstituée par M. le professeur Majonica, au Musée d'Aquilée y est-elle restée? Elle n'y a pas attiré mon attention en 1913 et l'image ci-dessous qu'en donnent les *Jahreshefte* de l'Institut archéologique de Vienne (fig. 37) (2) ne répond pas à tout ce qu'on en aimerait savoir. Le peu d'épaisseur de la plaque, la surface en dépression rappellent évidemment nos marbres, mais d'autre part la moulure du pourtour est toute différente de la gorge par où s'y fait la réunion avec le fond (3) et il n'y a point de rebord analogue au rebord de ceux-ci, mais une simple bordure de quelques centimètres à peine de large, sur laquelle ne pourraient trouver place ni listel, ni cordon de perles, ni à plus forte raison de bas-reliefs.

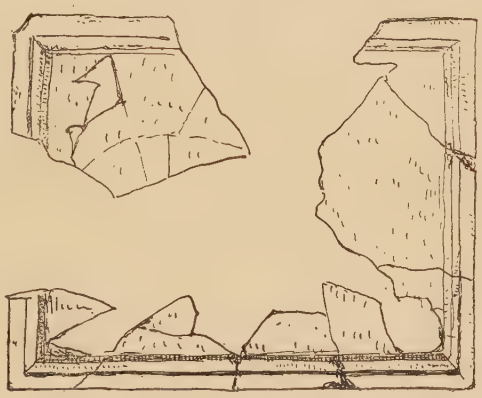


Fig. 37. — Table d'autel découverte dans la basilique de Grado.

Il faut dire encore que, en ce qui concerne les autres tables d'autel anciennes auxquelles se réfèrent MM. Swoboda et Wilberg et qui, du moins celle d'Auriol, sont d'un autre type, — table d'Auriol (4) et, avec elle, tables de Saint-Victor au Musée Borély de Marseille (5), de Saint-Martin de Crussol conservée au Musée de Saint-Germain-en-Laye (6), de Saint-Quenin de Vaison (Vaucluse) (7), ou encore de

(1) *Ibid.*, p. 22-23.

(2) Dessin de Mme E. M. d'après la fig. 13, p. 21-22.

(3) La ressemblance n'existerait partiellement que pour l'exemplaire [26] du Musée de Berlin.

(4) Rohault de Fleury, *La Messe*, t. I, pl. XLVII et p. 125.

(5) *Ibid.*, t. I, pl. XLVI et p. 124; Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 303, n° 547 et pl. 79, n° 408 et *Catalogue des monuments chrétiens du Musée de Marseille*, p. 65, n° 32.

(6) *Ibid.*, t. I, pl. XLVIII, p. 127; S. Reinach, *Le Musée chrétien dans la chapelle de Saint-Louis au château de Saint-Germain-en-Laye* (*Revue archéologique*, 1903, II, p. 265-301), p. 294 et p. 295, fig. 30.

(7) *Ibid.*, t. I, pl. XLIX, p. 127.

Brioux, plus récemment signalée (1), et de Surgères (2) dans le même département, qui elles ont leurs bords ornés de sujets en relief, — aucune parenté véritable ne saurait pourtant être alléguée. « S'ils sont bien constitués par une table entourée d'un rebord formant légèrement saillie, les autels en question montrent une disposition toute différente de ce rebord, qui fait corps avec la masse et dont les sujets se présentent au regard non horizontalement comme sur nos rebords, mais verticalement (3). »

Il convient en outre de ne pas oublier qu'un certain nombre de rebords sont circulaires, disposition dont je ne sais pas d'exemple pour un autel.

Tables d'autel écartées, seraient-ce du moins des tables, des tables par exemple sur lesquelles auraient pu être déposées les oblations? Mais, outre que nous n'avons aucun renseignement sur de telles tables (4), la difficulté subsiste que plutôt les imaginerait-on comme devant être mobiles et que nos marbres sont bien peu résistants pour recevoir un fardeau, même modéré, à moins de poser sur tout leur fond (5).

Le terme de plat, dont nous nous étions aussi servi, à cause de ce peu d'épaisseur, est mieux approprié. Il paraît être celui auquel se

(1) *Bulletin archéologique du Comité*, 1910, p. 17 et pl. I, 1 et 2.

(2) M. Prou, *Ibid.*, 1911, Procès-verbaux, pl. LIX-LXIV, avec la bibliographie.

(3) *Rebords de tables byzantins*, p. 15.

(4) Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3e éd., s. v. « Oblations », p. 534 : « Les oblations n'étaient point déposées immédiatement entre les mains des prêtres, ni à l'autel, ni confusément. Les hommes et les femmes les portaient tour à tour dans un lieu destiné à cet usage, et appelé par les grecs *gazophylacium* et par les latins *oblationarium*. C'étaient des espèces d'armoires, probablement mobiles, placées près du *diaconicum* où se recevait d'abord tout le pain et le vin offerts par les hommes entre les mains du diacre, par les femmes entre les mains de la diaconesse. » Les indications données au mot « *Oblationarium* » par Krieg dans la *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer* de Kraus (t. II, p. 516-517) sont un peu différentes : « Oblationarium, dans l'église d'Occident, table, autel portatif ou armoire dans le voisinage de l'autel ou du diaconicum, où les oblata étaient apportés et les éléments du pain et du vin pour l'Eucharistie étaient pris parmi eux et préparés. Le nom d'oblationarium, à côté duquel intervient aussi celui de paratorium (crédence ou dressoir), a la même signification que l'appellation grecque prothesis, qui a également passé dans le langage liturgique de l'Occident (*Ordo rom.* II, 9) : *deinde archidiaconus suscipit oblatas duas de oblationario et dat pontifici.* » Voy. aussi *Ibid.*, t. II, p. 661-663, s. v. « *Prothesis* » (Bellesheim) : « Prothesis (πρόθεσις, credentia). Par prothesis on entend dans l'Église orientale d'abord la place attenante au trône de l'évêque où se fait la réception des oblations du peuple, mais aussi la petite table disposée contre l'autel sur le mur de la concha sur laquelle étaient déposés les oblata jusqu'à l'offertoire. »

(5) La seule donnée que nous ayons à ce point de vue est la phrase relative à l'exemplaire de *Widdin* [7] : « *es stand auf einer Säule* » (*Uebersicht der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses*, p. 78).

rallierait M. Mendel (1), qui, — reprenant une idée déjà émise par M. Wulff : « l'adoption du décor sépulcral chrétien indique peut-être leur emploi dans les agapes (2) » et énoncée d'une manière moins nette par M. Ebersolt : « ils sont très probablement les bords d'un plat ayant servi à la célébration de la liturgie ou des agapes chrétiennes (3) », — écrit à son tour : « il se pourrait que ces plats eussent été employés principalement dans les cérémonies des morts (4) ».

L'un des plus grands services rendus par Le Blant à l'étude des sarcophages chrétiens a bien été de montrer le rapport intime qu'offrent les scènes qu'on y voit avec les mentions contenues dans les liturgies funéraires (5) : « Ce qui me semble dominer dans le cycle des représentations figurées sur les tombes, disait-il pour résumer d'une façon saisissante sa pensée, c'est l'idée même dont s'inspirent [ces] liturgies et qui fit mettre aux lèvres du preux Roland ce cri suprême : « O notre vrai Père, toi qui ressuscitas saint Lazare d'entre « les morts et qui défendis Daniel contre les lions, sauve mon âme et « protège-la contre tous les périls (6). » Les invocations que prononce l'Église dans l'*Ordo commendationis animae* au chevet des agonisants : — « *Suscipe, Domine, servum tuum in locum sperandae sibi salvationis a misericordia tua. — Libera, Domine, animam ejus ex omnibus periculis inferni, et de laqueis poenarum et ex omnibus tribulationibus. — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Enoch et Eliam de communi morte mundi. — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Noe de diluvio... — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Isaac de hostia, et de manu patris sui Abrahae... — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Danielem de lacu leonum. — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui... — Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti David de manu regis Saul et de manu Goliath* » — et il y faut ajouter dans un *Ordo* du XI^e^ siècle et de même dans des *Actes des martyrs* : « *Libera eum, Domine, sicut liberare dignatus es... Jonam de ventre ceti* », et encore le type le plus frappant de la résurrection attendue, la résurrection de Lazare :

(1) La description des différents exemplaires, pourtant, est dans son *Catalogue* précédée des mots « bord de bassin ou de table » et l'en-tête des pages y correspondant porte « bord de bassin ».

(2) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11.

(3) *Revue archéologique*, 1913, I, p. 336.

(4) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. 4, p. 430.

(5) *Étude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Introduction, 5, p. XXI-XXXIX ; *Revue archéologique*, 1879, I, p. 223-241 et 276-292 et pl. XXIV.

(6) *Ibid.*, p. XXXIX et 292.

« *Qui Lazarum resuscitasti de monumento foetidum, tu eis, Domine, dona requiem* », — au même titre qu'au-dessous des reliefs des sarcophages pourraient être inscrites comme légendes au-dessous de ceux de nos rebords (1). La concordance ne peut pas ne pas frapper.

Il n'existe cependant, à ma connaissance du moins, aucun indice de l'usage de plats de ce genre et la relation entre les sujets choisis par les sculpteurs et les prières pour les morts ne pourrait-elle pas être cherchée dans une autre voie?

Les anciens explorateurs des catacombes, et de Rossi après eux, déclarent y avoir rencontré plus d'une fois « des fragments de grandes tasses de marbre, minces, diaphanes, à fond plat, de forme circulaire et à rebord assez bas (2) ». « Des fragments considérables d'une tasse de ce genre, dit de Rossi, ont été retrouvés dans la basilique de Saint-Alexandre sur la voie Nomentane; et moi-même je les ai vus de mes yeux au moment de l'excavation posés à terre à côté du tombeau et de l'autel des SS. Alexandre et Eventius. Enfin, dans l'insigne crypte découverte par Boldetti dont j'ai parlé, à côté du tombeau principal, un tronçon de colonne portait une tasse de ce genre. Par là me semble démontré l'usage de placer de grands vases de cette forme à côté des tombeaux les plus insignes. Souvent les vases auront été déposés dans les niches semi-circulaires que nous voyons creusées dans le tuf; et je me souviens d'en avoir vu des fragments encore adhérents au sol d'une niche de cette sorte dans les premières années où je fréquentais le cimetière de Sainte-Agnès. Dans quel dessein auront été placés ces vases? Il ne me semble pas qu'on doive encore penser à de l'eau bénite. C'étaient des fontaines d'eau vive, non des vases d'eau stagnante qui aux premiers siècles de la paix ornaient les atria des basiliques; et les fidèles s'y purifiaient les mains avant d'entrer dans le temple. Que de cette eau sacrée on mît des récipients près des tombeaux nul témoignage, nul indice n'apparaît dans l'antiquité. Il est vrai que Guillaume Durand dans son *Rational* (3) et Sicard de Crémone dans son *Mitral* (4) mentionnent le vase d'eau

(1) Voy. Mendel, *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 430. M. Ebersolt remarque aussi (*Revue archéologique*, 1913, t. I, p. 338-339), mais sans s'attacher à la raison, que « David maniant la fronde, le péché d'Adam et d'Ève, le sacrifice d'Abraham, l'histoire de Jonas » ont été souvent sculptés sur les sarcophages du IVe siècle et constate seulement que, en raison de la minceur des rebords, les sculptures « n'ont pas le modelé de celles qui décorent les marbres des tombes ».

(2) G. B. de Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, t. I, p. 282.

(3) *Rationale divinorum officiorum*, VII, 35.

(4) *Mitrale seu de officiis ecclesiae*, IX, 49.

bénite parmi les ustensiles de la sépulture chrétienne. Mais ce sont des auteurs du XIII[e] et du XII[e] siècles, et ils parlent des rites funèbres en usage de leur temps; aussi ne pouvons-nous d'après leurs seuls dires raisonner des usages des temps primitifs. En outre ils parlent de vases placés dans les tombes, non en dehors d'elles. Il me paraît plus conforme à l'esprit de l'antiquité de croire ces grands et amples vases destinés à un autre genre de liquides. Les poètes chrétiens nous attestent le grand usage que faisaient les fidèles de baumes pour honorer les tombeaux des défunts qui leur étaient chers et des martyrs. Ce n'était pas seulement au moment de l'ensevelissement qu'ils répandaient de grandes quantités d'aromes et de baumes, mais aux jours anniversaires et à chaque occasion d'honorer les tombes ils renouvelaient sur le sépulcre cette profusion de « liquides odeurs », comme les appelle Prudence : *titulumque et frigida saxa — liquido spargemus odore* (1). C'est à recueillir une grande quantité de liquides de ce genre qu'il me semble qu'ont été destinés ces larges récipients placés à côté des tombeaux les plus illustres et les plus vénérés (2). » Il ajoute que les fidèles avaient la coutume très connue « de conserver comme des reliques sacrées, dans de petits récipients, les huiles et les baumes recueillis aux tombeaux des saints, et que, si beaucoup répandaient ces baumes sur le tombeau lui-même et, les ayant fait pénétrer jusqu'aux ossements, en recueillaient les gouttes sortant des joints des marbres ou de quelque ouverture pratiquée à dessein dans la niche sépulcrale, là où cela ne pouvait se faire, on prenait les huiles des lampes ou les liqueurs mises dans tout récipient au contact du tombeau, de sorte qu'il me semble donc que c'est de ces grands vases que les pieux visiteurs des tombeaux des martyrs ont recueilli les quelques gouttes d'huile ou de nard qu'ils emportaient comme des reliques sacrées. Il n'en résulte pas que le liquide dans ces vases ne servait pas encore à alimenter la pieuse flamme des lumières allumées en l'honneur du martyr. Prudence décrit les plats ou vases diaphanes dans lesquels les petites lumières fixées à un papyrus nageaient sur un lac d'huile ou de nard (3), comme dans nos lumières nocturnes que les Français appellent veilleuses. Tout donc concourt à me faire croire que les vasques... contenaient du nard et des huiles odoriférantes, dont, quand ces vasques se trouvaient à côté de la tombe d'un martyr,

(1) *Cathemerinon*, X, v. 171-172.

(2) *La Roma sotterranea cristiana*, t. I, p. 282-283.

(3) *Cathemerinon*, V, v. 137 : *De languidulis fota natalibus, Lucem perspicuo flamma jacit vitro.*

la piété des fidèles recueillait les gouttelettes comme de précieuses reliques (1) ».

L'assimilation de nos monuments aux récipients auxquels se réfère de Rossi, quoique eux aussi puissent être dits des « tasses de marbre minces à fond plat et à rebord assez bas », ici encore, semble plus apparente que réelle. Il n'est nulle part fait allusion sur les vasques des catacombes à la présence d'aucun bas-relief et réciproquement aucun de nos rebords ne provient des catacombes, un seul vient de Rome. Tandis enfin que « les fragments de vasques ou de grands plats diaphanes que j'ai trouvés, dit de Rossi, parmi les matériaux de la crypte de Saint-Corneille paraissaient imbus d'une substance huileuse (2) », jamais aucune tache d'huile, dont la présence en l'hypothèse aurait à coup sûr laissé des traces, n'existe sur nos marbres.

Le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* aussi bien, après avoir analysé le passage de la *Rome souterraine* et loué de Rossi, justement plus difficile que Bosio, Lupi et Cavedoni, d'avoir trouvé à bon droit insuffisante l'affirmation, si formelle qu'on l'imagine, d'un Durand de Mende ou d'un Sicard de Crémone, non sur l'ancienneté de l'eau bénite, mais sur celle des bénitiers, continue en ces termes : « Si les catacombes ont possédé des bénitiers de genre que leur masse rendait peu maniables et difficiles à déplacer, on peut supposer que, même à l'époque où le cantharus de l'atrium existait à peu près partout, on les plaçait de préférence non loin de l'entrée des basiliques. Ce qui nous porterait à le croire, c'est que deux textes nous montrent l'usage de l'aspersion d'eau à l'entrée du temple. Sozomène rapporte que Valentinien, capitaine des gardes de Julien, pour remplir les devoirs de sa charge, accompagnait l'empereur au temple de la Fortune. A la porte, le prêtre, selon sa coutume, aspergea les assistants d'eau lustrale; quelques gouttes tombèrent sur les vêtements de Valentinien et celui-ci indigné donna au prêtre un violent coup de poing; puis il se hâta d'arracher la partie de son vêtement que l'eau lustrale avait souillée (3). Une lettre de Synesius, au début du v^e^ siècle, contient ce renseignement : si l'administration de la république regardait les évêques, ils devraient être les vengeurs des crimes, car le glaive public ne sert pas moins à purifier la cité que l'eau lustrale placée dans le vestibule du temple (4). A cette caté-

(1) *La Roma sotterranea cristiana*, t. I, p. 283-284. Voy. aussi t. III, p. 505-506 et 617.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 283.
(3) *Hist. ecclesiast.*, VI, 6 (Migne, *Patrol. graeca*, t. XLVII, p. 130).
(4) *Epist. ad Anastasium* CXXI (*Ibid.*, t. XLVI, p. 1501-1502).

gorie de vases ont pu appartenir deux urnes trouvées à Djemila (Cuicul) en Algérie, et dont il ne subsiste que des fragments (1). »

Il y a, dira-t-on peut-être, dans la suite du raisonnement, où l'on éprouve un peu de surprise, quelque contradiction en ce qui concerne les catacombes : en l'occurrence, peu nous importe, nos monuments n'ayant rien à faire avec elles; sur le fond même de ce qui touche aux bénitiers, l'accord ne serait pas forcément impossible avec de Rossi, qui, dans une note sur le seau en plomb connu sous le nom de bénitier de Carthage insérée en 1867 dans son *Bulletin d'archéologie chrétienne* (2), reconnaissait que « ce n'étaient pas seulement des fontaines d'eau vive qui se trouvaient dans les *atria;* il y avait aussi parfois des puits et des citernes, et par suite, dans le mobilier des églises, non moins que dans le mobilier domestique, devaient exister des seaux et autres vases à puiser l'eau ornés d'images sacrées (3) ». Non seulement des seaux, mais d'autres vases, dit de Rossi. L'extension peut-elle aller jusqu'à nos récipients?

L'objection que fait M. Mendel, que l'hypothèse de bénitiers paraît peu vraisemblable « parce qu'un vase profond muni d'un si large rebord eût été d'une extrême fragilité (4) », est partiellement inexacte, puisque le propre de ces soi-disant vases, — nonobstant le mot d'« urne » dont nous venons de voir se servir bien à tort Dom Leclercq pour les fragments de *Djemila* [3], — est de n'être au contraire aucunement profonds, mais de cela même ne naîtrait-il pas une autre objection? Malgré la remarque encore de Dom Leclercq sur un monument dont il sera question tout à l'heure (5), que « le peu de profondeur de la cuvette incline à croire qu'elle ne servait pas aux ablutions, mais plutôt à l'eau bénite », il devait être préférable, pour conserver cette eau sans altération et sans que l'évaporation la fît rapidement disparaître, d'avoir plus de creux et moins de surface et c'est pour ce motif que les rares bénitiers vraiment anciens que l'on peut citer sont tous des sortes d'urnes (6) : vase de marbre

(1) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 1re partie, p. 762-763.

(2) *Bollettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 77-87 et planche.

(3) *Ibid.*, p. 79 : « *E poiche non solo di fonti d'acqua viva, ma anche di pozzi e di cisterne quegli atrii furono talvolta forniti, nella supellettile delle chiese non meno che nella domestica debbono essere state le secchie ed altre vasi da attingere acqua adorni di immagine sacre.* » Il ajoute encore (l. c.), relativement au seau de Carthage qu'il pense dater du IVe-Ve siècle et provenir de Tripolitaine à cause de son inscription grecque : « *del remanente anche di profane immagini furono ornate le secchie di bronzo* ».

(4) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 429.

(5) Monument des Tourettes près Apt, mentionné ci-dessous.

(6) Voy. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, p. 763-766 et fig. 1496-1502.

noir du Musée Kircher, sur lequel sont figurés au-dessus de tiges d'acanthe et de masques de divinités marines le *Christ* accompagné des *Douze Apôtres* et la *Vierge avec l'Enfant visité par les Rois Mages* (1), et, pour se borner à l'exclusion de la terre cuite et du métal aux bénitiers de pierre, vase jadis vu à Vérone par Mabillon (2), vase de provenance dite constantinopolitaine qu'on conservait en l'église des SS. Marc et André à Murano (3), ou encore vase de la cathédrale de Bath en Angleterre (4).

Le mot de bénitier, étant donnée la terminologie actuelle, serait donc trop spécial. Mais il faut prendre garde à la manière dont, selon l'auteur de l'article « Bénitier » du *Dictionnaire* (5) et au moins par conjecture, se serait faite la substitution au *cantharus* primitif de l'*atrium* des basiliques d'un récipient de dimensions moindres. « Il paraît vraisemblable, écrit-il, que l'eau du *cantharus* n'avait reçu aucune bénédiction liturgique et sa destination eût comporté difficilement cette bénédiction. Au reste, nous croyons que toutes les fois où c'était possible le *cantharus* était approvisionné d'eau courante, ou du moins fréquemment renouvelée. L'habitude prise par les fidèles de se laver le visage et les mains continua lorsque le récipient fut ramené sous le porche. Il est probable que l'incommodité et l'étroitesse du porche auront contribué à faire renoncer à un usage dont il devenait malaisé de s'acquitter par suite d'encombrement ou pour toute autre raison. Le *cantharus* se trouva ainsi délaissé et sa destination changea. Peu à peu on dut réduire le récipient devenu trop vaste depuis qu'il ne servait plus; en s'atrophiant de la sorte, il perdit son caractère et en même temps sa destination. On ne le supprima pas, mais ce fut à condition de subir une transformation nouvelle. Il n'était plus question d'ablutions, mais soit routine, soit scrupule, on continuait à simuler l'ablution en mouillant l'extrémité des doigts, les uns se signaient, les autres prononçaient ce faisant quelque formule. L'habitude étant prise, on y attacha l'idée d'un acte de dévotion. L'Église pour donner à cette croyance un fondement réel attacha une bénédiction à l'eau contenue dans le récipient qui porta justement dès lors le nom qu'il a conservé (6). » Le bénitier proprement dit serait de la sorte à l'aboutissement d'un processus où le geste

(1) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. CDXXVII, 5-6 et p. 33.
(2) *Ibid.*, pl. CDXXVII, 3 et p. 33.
(3) *Ibid.*, pl. CDXXVII, 4 et p. 33.
(4) *The archaeological Journal*, 1848, t. III, p. 356.
(5) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 1re partie, p. 758-771.
(6) *Ibid.*, p. 758-759.

de prendre de l'eau préalablement sanctifiée aurait remplacé ce qui était d'abord une ablution. Les récipients qui nous occupent pourraient peut-être alors correspondre à la transition et pour cette raison seraient difficiles à nommer d'un nom qui leur convienne pleinement.

Ils ne sont plus, certainement, tout à fait ces « réservoirs d'eau appelés *fontes* et *canthari* par les Latins, dit Garrucci, et κρῆναι, λοῦτρα, λουτῆρες, φιάλαι par les Grecs, [que] l'on avait coutume de mettre devant les basiliques afin qu'ils servissent à se laver les mains aux fidèles qui entraient à l'église pour prier et communier en recevant dans leur main le pain consacré (1) ». Mais c'est néanmoins sous cette rubrique qu'il publie les rebords de *Djemila* [3] (2), disant même que « *delle fonti o siano cantari decorati di bassirilievi* », il en connaît trois, sans qu'on voie d'ailleurs quels sont au juste ces trois, la même planche réunissant les deux fragments algériens, le vase de Vérone, celui de Murano, celui du Musée Kircher et un marbre découvert aux Tourettes, hameau dépendant de la ville d'Apt (3). Le monument des Tourettes, quoique par bien des points différents, n'en mérite pas moins, en effet, le rapprochement. C'est un marbre à moulures, dont la face antérieure porte, coupée en deux par un monogramme flanqué de l'α et de l'ω, l'inscription ΝΙΨΑΜΕΝΟC ΠΡΟCΕΥΧΟΥ, νιψάμενος προσεύχου, et « dont le plan supérieur, écrit Le Blant, formant table, est légèrement concave (4) ». « L'inscription « fais ta prière « après t'être lavé », continue-t-il, montre que notre marbre faisait partie d'une de ces fontaines ou vasques placées à l'entrée des lieux saints pour qu'on s'y lavât les mains et le visage avant de se mettre en prière (5). » De l'inscription résulte aussi pour Garrucci que « cette base formait le pied de l'urne d'eau qui servait de lave-mains (6) ». « Le P. Garrucci et Edm. Le Blant, dit d'autre part Dom Leclercq (7),

(1) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 32. Voy. aussi *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, s. v. « Ablutions » (t. I, p. 103-111), S. Petrides, Ablutions dans l'Église grecque, p. 109 : « Dès le IVe siècle le peuple se lavait les mains avant de pénétrer dans l'église à une fontaine placée dans l'atrium, κρῆναι, χερνίβον, plus tard φιάλη. Cet usage a disparu, sans doute d'assez bonne heure, même là où la φιάλη subsiste encore. Il est probable que le clergé agissait comme le peuple. »

(2) *Ibid.*, p. 32-33.

(3) T. VI, pl. CDXXVII, 1-2, 3, 4, 5-6 et 7.

(4) Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 373-375, n° 326.

(5) *Ibid.*, p. 374.

(6) *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 33.

(7) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 1re partie, p. 764.

ont publié un monument trouvé aux Tourettes près d'Apt, et bien que tous deux aient pensé devoir le ranger dans la catégorie des *canthari,* nous nous montrerons moins affirmatif », et c'est à l'article « Bénitier », qu'il le signale (1). La conclusion à tirer, au fond, ne serait pas très éloignée de celle qu'indiquait ma première étude sur les *Rebords,* où, après avoir concédé que l'hypothèse de tables sur lesquelles étaient déposées les offrandes pourrait être admise, je finissais par ces mots : « ou peut-être mieux encore s'agirait-il de bassins pour recueillir l'eau d'ablutions liturgiques (2) », et sans doute, plutôt que *Rebords de tables,* ou de plats, la qualification la plus adéquate, sans être trop étroite, est-elle celle que nous adoptons de *Rebords de bassins.*

La nature des sujets des reliefs de nos rebords, analogue dans l'ensemble à ceux des sarcophages, aurait vraisemblablement, s'il en était ainsi, son explication, non pas directement dans l'appel adressé par les prières funèbres à ces types de l'assistance divine, mais indirectement dans le fait que, par la pratique des sarcophages précisément, ce genre de sujets était habituel aux sculpteurs chrétiens.

Il reste à fixer, autant que faire se peut, la date des rebords.

Le C[t] Delamare, au sujet de celui de *Djemila* [3], s'exprimait en ces termes : « Si nous ne nous abusons, le marbre dont nous venons de tenter une explication, malgré une médiocre exécution, conserve encore un reste de style antique que l'on ne retrouve plus dans les peintures et sculptures religieuses de Rome, surtout quand elles traitent les sujets de l'Ancien et du Nouveau Testament : les figures sont ici mieux campées, mieux drapées; le lion, surtout, nous paraît d'une exécution supérieure aux animaux qui accompagnent Daniel dans les représentations des catacombes, à ces animaux presque fantastiques qui rappellent ceux qui, plus tard, figurèrent sur les armoiries; faut-il attribuer cette supériorité du sculpteur d'une petite ville de province au hasard qui aura conduit là un artiste moins médiocre, ou admettre, avec quelques personnes, que l'Église d'Afrique fit exécuter des sujets religieux peints et sculptés antérieurement à l'Église d'Occident, avant l'entière corruption du goût, et qu'ainsi elle employa des artistes plus habiles? Ce dernier fait reçu, accepté, on pourrait aussi admettre que les légères différences d'exécution et de manière de traiter le même sujet, tiennent à ce que le bas-relief de D'jemilah fut sculpté avant l'adoption générale des types

(1) *Ibid.,* p. 764-765 et fig. 1499, p. 763-764.
(2) *Rebords de tables byzantins,* p. 16.

presque invariables que l'on trouve dans les catacombes (1). » De ce jugement tout subjectif il n'y a guère à retenir que le fait de la qualité du bas-relief, supérieure à celle de la plupart des sculptures chrétiennes, mais non l'argumentation chronologique. Les plus anciens rebords pourraient à la rigueur être du IIIe siècle : « Les formes et le travail du relief, écrit M. Mendel du rebord de *Hiéronda* orné de *Néréides* et de *Centaures marins* [**14**], sont encore tout classiques; seules la manière dont est employé le trépan et la forme des perles au bord extérieur dénoncent une époque assez avancée, probablement le IIIe siècle (2). » Le IIIe siècle ou le IVe, d'après M. Wulff, réclamerait aussi les morceaux de *Giseh* et d'*Achmim* du Musée de Berlin, l'un portant un *Satyre* et une *Ménade* [**24**], l'autre un âne sauvage [**25**] (3). Il faudrait enfin, selon M. Mendel (4), dater encore « du IIIe, au plus tard du IVe siècle » l'exemplaire du Musée de Constantinople avec l'histoire de *Jonas* [**15**], dont « le travail est soigné, [les] formes et draperies antiques » et que M. Ebersolt aussi considère, ainsi que le fragment avec *David* du même Musée [**38**], comme « d'intéressants spécimens de l'art du IVe siècle (5) »; mais la date proposée est assurément pour ce rebord [**15**] trop haute : établir d'après le seul caractère donné à la plante abritant *Jonas* toute la chronologique des bas-reliefs où figure cette scène de l'Écriture ne se peut certes pas (6) et, si la courge est purement une courge sur un sarcophage provenant du Vatican (7) qui doit être compté parmi les plus anciens, il ne s'ensuit pas forcément que les quelques-uns où il en est de même soient antérieurs à l'apparition de la version de S. Jérôme; mais, inversement, l'adoption du lierre, et il en est exclusivement ainsi sur le rebord, peut fournir un *terminus post quem,* qui ne saurait être antérieur à la fin du IVe siècle. L'opinion est plus fondée qui attribue au IVe siècle le marbre du Musée d'Athènes [**10**] : aux têtes qui y figurent son récent éditeur trouve des ressemblances dans les monnaies de cette époque (8), à l'une en particulier la coiffure d'un buste de femme du Musée du Capitole (9), d'un buste de la Glypto-

(1) *Revue archéologique*, t. VI, 1, 1849, p. 197.
(2) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 430.
(3) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11-12.
(4) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 433.
(5) *Revue archéologique*, 1913, I, p. 339. Il trouve pourtant (p. 338) que « les personnages ne se distinguent ni par la finesse des traits ni par la souplesse de leurs draperies ».
(6) Voy. O. Mitius, *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums*, p. 47.
(7) Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCLXXVII, 1 et p. 114.
(8) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ, p. 78 et fig. 17, p. 79.
(9) Stuart Jones, *The sculptures of the Museo Capitolino, Salone,* n° 57, p. 304 et

thèque de Ny-Carlsberg (1) et d'un médaillon d'Hélène du British Museum (2), à une autre les traits de Crispus (3), à une autre ceux de Fausta (4), à une autre enfin ceux de Constantin lui-même (5), ramenant toujours ainsi au premier quart du IVe siècle (6).

Les premiers en date des rebords, comme on devait s'y attendre, seraient donc ceux dont les sujets sont profanes et eux seuls pourraient atteindre les IIIe et IVe siècles, sans d'ailleurs être tous aussi anciens : pour prendre un exemple, le fragment d'angle du Musée de Berlin [**26**] est attribué par M. Wulff seulement au IVe ou au Ve siècle (7). Les rebords à sujets bibliques ne remonteraient pas plus haut que ce dernier siècle, car c'est simplement parce que le travail est semblable à celui des fragments de l'*Histoire de Jonas* [**15**] que M. Mendel donne même antiquité à celui du Musée de Constantinople avec le *Sacrifice d'Abraham* [**16**] (8) et sans doute n'a-t-il pas non plus de raison particulière pour placer au IVe siècle le fragment [**38**] (9). L'observation de M. Wulff sur celui de Berlin avec les *Trois jeunes Hébreux* [**2**], que « le type des têtes et la technique témoignent de la plus étroite parenté de style avec les sarcophages à arcades (10) », peut garder sa justesse (11) sans conduire nécessairement à l'assigner au IVe siècle (12). Les autres exemplaires pour lesquels il a été proposé une date ne sont : celui du Musée d'Agram [**5**],

pl. 75; Delbrueck, *Römische Mittheilungen*, 1913, p. 328-329, fig. 7 a-c. La tête à comparer serait celle de la première scène, dont L. v. Sybel décrivait la coiffure comme formant une sorte de bonnet phrygien (*Katalog der Sculpturen zu Athen*, p. 126).

(1) Arndt-Bruckmann, *Griechische und römische Porträts*, pl. 58; Hekler, *Portraits grecs et romains*, pl. 309 a.

(2) J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. I, pl. VIII, 2.

(3) *Ibid.*, t. I, pl. XI, 1-9.

(4) *Ibid.*, t. I, pl. XI, 10-11.

(5) *Ibid.*, t. I, pl. VIII, 8-15.

(6) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 265-264.

(7) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 310.

(8) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 434.

(9) *Ibid.*, p. 169.

(10) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 81.

(11) Il y a lieu en effet de constater la présence de ces arcades sur les exemplaires [**5**], [**28**] et [**35**].

(12) Il subsiste toujours dans ce genre de conclusions une certaine latitude et le marbre de *Salone* [**5**] décoré d'arcades n'est placé par M. Brunšmid (*Vjesnik*, nouv. sér., t. X, 1908, 9, p. 214) qu'au IVe-Ve siècle. Le rapprochement que fait M. Wulff, à propos du type de l'ange avec un coffret de Saint-Nazaire de Milan (*Monuments Piot*, t. VII, 1900, pl. IX), conduirait même à descendre jusqu'à la fin de ce siècle, puisque le coffret aurait été exécuté pour recevoir les reliques des Apôtres que le pape Damase avait adressées de Rome à S. Ambroise en 382 par l'archidiacre Simplicianus, envoyé par l'archevêque auprès du Pontife pour aplanir les discussions qui s'étaient élevées dans l'Église de Milan (*Ibid.*, p. 69 et 73-75).

de l'avis de M. Brunsmid, que des IVe-Ve siècles (1); le fragment du Musée du Caire [**27**] et l'exemplaire de *Sbeitla* [**4**], de l'avis de MM. Strzygowski (2) et Merlin (3), que des Ve-VIe, époque dont l'imagerie religieuse, dit ce dernier, affectionne les sujets que nous rencontrons sur « tous ces objets... sortis d'une même fabrique qui était en Orient et qui les a répandus dans tout le monde byzantin (4) ».

L'affirmation tranche du même coup, on le voit, la provenance et peut-être serait-elle un peu téméraire à s'en tenir aux arguments indiqués par M. Merlin (5), que « les fragments connus viennent de Bulgarie, de Grèce, d'Égypte, de Chypre et de l'Afrique Mineure » et qu'il faut « rapprocher de ce fait ce que dit M. Bréhier (6) de certains chapiteaux exécutés à Constantinople au VIe siècle et qui ont été exportés dans toutes les parties de l'empire ». Mais singulièrement grande est la fréquence des rebords provenant d'Égypte ou de Chypre. Du nombre des rebords égyptiens, les rebords [**24**] et [**25**] sont en marbre pentélique (7), le rebord [**32**] en marbre grec (8), et donc la nature du marbre, qui était importé, — M. Strzygowski le note pour le fragment [**27**] (9), — ne crée point d'obstacle (10). M. Xyngopoulo, de plus, au moins en ce qui a trait aux exemplaires décorés de poursuites d'animaux, rappelle (11) l'argenterie égyptienne étudiée par M. Drexel (12), — coupes avec bord où se voient le plus souvent des animaux alternant avec des masques, ici remplacés par des têtes dont plusieurs seraient copiées de monnaies alexandrines, — et l'allégorie des saisons chère à l'art d'Alexandrie et encore, sur le fragment d'Amphissa [**12**], la chèvre se grattant avec sa patte, qui a sa pareille dans les miniatures de la *Topographie* de Cosmas Indico-

(1) *Vjesnik*, nouv. série, t. X, 1908, 9, p. 214.
(2) *Koptische Kunst*, p. 106.
(3) *Bulletin archéologique du Comité*, 1913, p. CXCI.
(4) *Ibid.*, l. c.
(5) *Ibid.*, l. c.
(6) *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, nouv. série, fasc. 3, p. 37.
(7) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11-12.
(8) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 82.
(9) *Koptische Kunst*, p. 106 : « *es scheint also dass das Stuck erst in Aegypten in den importierter Marmor gearbeitet wurde* ».
(10) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 22, 263. M. Xyngopoulo en conséquence croirait donc volontiers le monument du Musée d'Athènes [**11**], quoique trouvé dans les Cyclades, égyptien.
(11) *Ibid.*, p. 75, n. 3, 77-78, 80-81, 261.
(12) Fr. Drexel, *Alexandrinische Silbergefässe der Kaiserzeit* (*Bonner Jahrbücher*, Heft 118, 1909, p. 176-235 et p. VI-IX).

pleustes du Sinaï et de l'*Évangile syriaque* du moine Rabula de Florence, sur le fragment de Stuttgart [**32**] l'aigle aux ailes déployées chevauchant le lièvre, qui se retrouve en Syrie. Toute la série se rattacherait donc à l'art syriaque, — M. Wulff parle aussi hypothétiquement à propos du fragment [**2**] de type antiochien (1) et M. Ebersolt déclare des exemplaires [**15**] et [**18**] du Musée de Constantinople qu'ils « laissent entrevoir la place importante qui doit être assignée dans l'histoire de la sculpture chrétienne aux ateliers d'Asie Mineure (2) » — ou à l'art d'Alexandrie (3). Il note enfin que les animaux courant sont d'ordinaire à l'allure appelée par M. S. Reinach le cabré allongé, non au galop volant, qui, inconnu à l'antiquité classique, mais conservé après la chute de la civilisation mycénienne dans les régions du nord et du nord-est du Pont-Euxin, reparaît à l'époque byzantine par la filière de l'art sassanide et arabe (4). Les rebords, par là, seraient à distinguer de l'art byzantin proprement dit postérieur, se rattachant par le style comme par la technique à la tradition antique (5), et M. Mendel déclare en effet, de son côté, le rebord [**15**] « sans aucune trace de byzantinisme (6) ».

Il n'était pas possible, en terminant cette trop longue étude, de passer sous silence ces considérations de M. Xyngopoulo, mais prétendre traiter à fond la question soulevée, qui n'est qu'un point particulier d'un cas beaucoup plus général, serait hors de lieu. Il nous suffit, pour nous, d'avoir réuni, commenté et expliqué de notre mieux toute une classe de monuments qui, tant pour les comparaisons qu'ils suggèrent que pour les problèmes qu'ils soulèvent, ne sont pas dénués d'intérêt.

Étienne Michon.

(1) *Beschreibung der altchristlichen Bildwerke*, p. 11.

(2) *Revue archéologique*, 1913, I, p. 339.

(3) Le fait qu'*Isaac* serait vêtu sur le rebord [**26**] indiquerait également, d'après M. Strzygowski (*Koptische Kunst*, p. 106), un type syro-égyptien.

(4) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1914, p. 79.

(5) *Ibid.*, p. 79-80.

(6) *Catalogue du Musée de Constantinople*, t. II, p. 433. Il dit aussi, nous l'avons noté, « formes et draperies sont antiques ».

II

A PROPOSITO DI SEMITISMI NEL N. T. (1)

La questione degli *ebraismi,* o diciamo meglio *semitismi,* del Nuovo Testamento è diventata una questione di viva attualità, specialmente dopo gli scritti battaglieri dal Deissmann, e ciò a causa dello studio più ampio e profondo che si è fatto della Κοινή in seguito alla gran messe di documenti nuovi scoperti e pubblicati negli ultimi tempi. E mentre gli antichi grammatici fiutavano per solito ebraismi dappertutto, e vedevano nel greco biblico una lingua a sè, i filologi recentissimi della scuola Deissmanniana, se pur non osano in teoria negare ogni influsso semitico sulla grecità del Nuovo Testamento (2), di fatto arricciano il naso ogni qual volta sentono parlare di ebraismi o di aramaismi, e sudano quattro camicie per eliminare l'un dopo l'altro i pretesi semitismi.

Vediamo se è possibile sgombrare il campo da malintesi ed esagerazioni.

Bisogna anzitutto distinguere nettamente due cose : *il fatto* della presenza o meno di semitismi nel N. T., e la *spiegazione* del fatto. Gli antichi filologi erano persuasi dell' esistenza d'una lingua o dialetto giudaico-greco, nettamente distinto e profondamente diverso

(1) Dalla introduzione ad una *futura* seconda edizione delle « *Letture scelte dal N. T.* » (1906). Questa edizione è già pronta; ansi a quest' ora, se fosse dipeso da me solo, sarebbe bell' e pubblicata. Più che una seconda edizione è un rifacimento totale di un lavoro intrapreso troppo alla leggera, senza i necessari sussidi, e troppo affrettato.

(2) Cf. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus,* 1901, p. 121 : « Nessuno naturalmente vorrà sostenere che la grecità biblica sia affatto immune da ebraismi (*von hebräischer Ausdrucksform*) ... Ma ciò si mostra più nello stile e nella mentalità, che nella lingua propriamente detta; non greco è il parallelismo delle frasi nei Settanta e l'uso delle parabole nel Nuovo Testamento, non greco parimenti lo stile e la mentalità del bilingue Paolo; ma greco nell' insieme (*im grossen und ganzen*) il lessico e anche la grammatica di quei testi ». Che se a pag. 181 sembra rimangiarsi in parte quanto ha detto dello *stile,* a p. 131 per contrario allarga alquanto, e giustamente, la confessione : « Naturalmente non mi passa neppure per il capo di negare ogni influsso della *sintassi* semitica sulla grecità del Nuovo Testamento ». È vero che siffatti ebraismi sintattici il Thumb vuole spiegarli in genere come servile imitazione di esemplari semitici (*Uebersetzergriechisch*); ma quest' è per noi, come vedremo, una questione molto secondaria.

della lingua comune degli altri popoli ellenici, e vedevano appunto nei LXX e nel Nuovo Testamento i monumenti di siffatto idioma. I filologi moderni, invece, negano in genere l'esistenza di uno speciale dialetto giudaico-greco, e contestano, ad ogni modo, che i LXX e il N. T. possano essere legittimamente considerati come rappresentanti di un tale dialetto. I LXX — essi dicono — sono una traduzione servile dall' ebraico, ed è evidente che una traduzione siffatta non può considerarsi come specchio fedele della lingua parlata nell'ambiente in cui vissero gli autori; il N. T. si trova in buona parte nelle stesse condizioni, e gli altri semitismi che possano notarsi nelle parti originali, sono l'effetto o della familiarità coi LXX o eventualmente della poca cultura degli autori che, come il Copto dell'iscrizione di Silko, non riescono ad esprimere grecamente ciò che hanno pensato in aramaico : sono cioè fenomeni individuali, non tracce di un uso parlato costituente un dialetto. — Questa questione, importantissima per lo storico della Κοινή, non ci riguarda davvicino, nè vogliamo entrarci (1). Ma è un fatto ch'essa ha molta parte nell'accanimento con cui si vuole ridurre sempre più le tracce dell'influsso semitico nella grecità del N. T., sino quasi a farle scomparire del tutto (in pratica almeno). È invero una reazione — psicologicamente spiegabilissima — contro l'uso che di tali tracce facevano a loro vantaggio i fautori del dialetto giudaico-greco.

In secondo luogo, all' atteggiamento esagerato di alcuni filologi recenti ha contribuito, se non andiamo errati, une certa inesattezza e confusione d'idee.

E per cominciare, non ha tutti i torti lo Swete, quando osserva che il confronto tra i Papiri e gli scritti del N. T. deve esser fatto *cum grano salis*. Tra una lettera privata d'affari, buttata giù alla peggio, che dopo letta dovrà finire nel cestino, e un documento destinato alla pubblicità, e scritto quindi con una certa accuratezza, tanto da non disdegnare all' occasione l'uso dei sussidi rettorici, c'è

(1) Osserviamo tuttavia che il contrasto tra gli antichi e i nuovi filologi non è così radicale, come si potrebbe credere, e che *in parte* si riduce ad una questione di parole. Scrive per es. il Thumb, *l. c.*, p. 175 : « Che i Giudei, servendosi del greco come di una lingua straniera, facessero sentire d'essere stranieri, è naturale; ma non è questa una ragione per creare un ramo speciale della Κοινή, come nessuno ha mai pensato, perchè il tedesco è più o meno stroppiato da Francesi o Inglesi, di stabilire due speciali dialetti tedeschi, il *francese-tedesco* e l'*inglese-tedesco*. » E per quello che riguarda i Giudei dell' Egitto, interamente ellenizzati, si contenta d'affermare che l'esistenza d'un dialetto giudeo-greco non è *provata*. E l'affermazione è prudente. L'analogia infatti dei Giudei viventi in altri paesi (si ricordi per esempio il *ghetto* di Roma e il suo gergo così caratteristico, e si trattava di Giudei ch' erano italiani ormai da secoli!) fa apparire non improbabile che anche la plebe giudaica di Alessandria si distinguesse nel parlare degli altri.

una differenza notevole : sviste, negligenze, sgrammaticature son cosa ovvia in quelle, fenomenale in questo, « e se vi si riscontrano, possono essere solo attribuiti ad un inveterato abito mentale (1) ». L'osservazione è specialmente importante, ci sembra, per il fatto che la sintassi ebraica (aramaica) si allontana dalla greca non tanto per costrutti specificamente diversi, quanto per una infinitamente maggiore semplicità : onde l'influsso sintattico dell' ebraico *doveva spessissimo coincidere* col semplicismo sintattico dei documenti di carattere popolare, alieni da ogni pretesa letteraria (cf. il nominativo assoluto e l'uso del καί invece della subordinazione); ma di ciò più sotto (2).

Inoltre si suppone forse con troppa facilità, che tutto quanto si legge ne' Papiri d'Egitto e nelle iscrizioni dell' Asia Minore rispecchi il puro uso ellenico. E' un fatto incontestabile che vaste colonie giudaiche fiorirono in Egitto, sin dagli antichi tempi, e il fatto merita una qualche considerazione. Il Thumb osserva assennatamente, contro chi fosse tentato d'escludere ogni influsso grammatico delle lingue semitiche nello sviluppo della Κοινή : « Ciò sarebbe senza dubbio eccessivo per l'Asia e per l'Egitto. La Κοινή volgare di quelle regioni non restò certo immune da infiltrazioni straniere quanto al colorito sintattico : solo è assai malagevole sin qui constatarle e metterle in luce nei testi a noi giunti. E ciò in gran parte, *perchè non è punto facile, salvo in casi speciali, sceverare nettamente ciò ch'è spontaneo sviluppo da ciò ch'è influsso straniero* (3) ».

Queste ultime parole m'aprono la via ad una terza e importantissima osservazione, con la quale vorrei togliere di mezzo una confusione d'idee, che mi sembra comune a molti dei recenti filologi. Il dire cioè che in una data costruzione, la quale uscendo più o meno dall' ordinario è frequente nel greco biblico, appare l'influsso semitico, e l'asserire ch'essa non possa spiegarsi altrimenti in nes-

(1) *The Apocalypse of St. John*, 3 ediz., London, 1909, p. CXXV, n. 1. Ho parlato di una *certa* accuratezza, perchè il terzo vangelo, ad esempio, ci mostra che non sarebbe prudente supporre negli scrittori del N. T. la massima accuratezza di cui erano capaci. L'uomo — osserva giustamente il Norden — che ha scritto il proemio del terzo vangelo, *poteva* scrivere il resto del vangelo con la stessa classicità di forma : se non l'ha fatto, vuol dire che non *ha voluto*, perchè non lo riteneva opportuno. Ma intanto basta confrontare i passi paralleli dei Sinottici, per constatare come *spesso* Luca non rifugga dal ritoccare e rifinire, dal punto di vista della forma, le fonti che trascrive.

(2) Che maraviglia quindi che molti semitismi, come osserva il Deissmann (*Expositor*, Ian. 1908), siano in realtà « *international vulgarisms* »?

(3) *Op. cit.*, p. 132 sq. L'Autore aggiunge : « Non si sarà mai abbastanza prudenti nell'ammettere che una data espressione è di provenienza straniera ». E come principio generale, siamo perfettamente d'accordo.

sun caso, sono due cose ben diverse. Nè basta pertanto scovare in qualche iscrizione o in qualche papiro (che si ritenga estraneo a tale influsso), o anche in qualche antico scrittore greco, una costruzione casualmente identica o semplicemente analoga (1), per poter negare senz' altro, negli scrittori biblici, ogni traccia di semitismo. Ho spesso occasione di parlare con un amico romagnolo, che vive già da alcuni anni a Firenze, e non di rado il mio orecchio resta poco gradevolmente colpito da qualche espressione, che suona strana : è l'uso d'un vocabolo, la costruzione d'un verbo, l'accoppiamento di certe parole o che so io. L'amico se n'avvede, sorride, e mi ripete la frase romagnola, che ha trasportato in italiano *ad litteram*. Chi volesse ora farsi ad analizzarla pezzo per pezzo, con quella cura meticolosa con cui sono esaminati gli ebraismi del N. T., non stenterebbe, credo, le più volte a riscontrare sia in altri dialetti, sia nello stesso toscano, qualcosa di parzialmente identico, qualche uso e costruzione analoga. Ma ciò non toglie, che nel mio amico siano romagnolismi belli e buoni! Il Thumb a p. 133 cita un caso che fa molto a proposito. Nel dialetti del Ponto, in quello almeno parlato nel villaggio di Tšerakman presso Samsun, egli ha notato cosi nel vocabolario come nella grammatica una dipendenza evidente dal Turco. Tra altro è usuale la perifrasi mediante il verbo ἐφτάω (= faccio) e un sostantivo, per es. ἔμπρ. ἐφτάω = *io comando,* ἰσμὰρ ἐφτάω = *accenno,* imitazioni servili di espressioni turche. Il Thumb osserva che una perifrasi analoga con ποιέω appartiene già all' uso volgare dei Papiri e anche, in certe locuzioni, alla lingua letteraria, certo indipendentemente dal Turco. E nondimeno, egli dice, « non ho il menomo dubbio che l'espressione pontica sia un turchismo ». Il buon senso vuole che non si dimentichi tutto questo, quando si parla di ebraismi nei LXX e nel N. T.

Ho accennato più sopra all' abuso del καί nel N. T. Un' osservazione simile può ripetersi a proposito di molti fatti. È evidente, ad esempio, come l'uso di certe costruzioni *preposizionali,* in luogo del semplice genitivo o dativo, furono suggerite in molti casi allo scrittore biblico da analoghe costruzioni dell' originale semitico, da cui dipende, o della sua lingua nativa. D'altra parte, non meno evidente

(1) Non sarà forse inutile avvertire quanta prudenza sia necessaria nel maneggiare l'argomento dell' analogia. Se scrivo « *mio* padre e *mia* madre mi vogliono bene », l'espressione è prettamente italiana; non così, se scrivo « *miei* genitori mi vogliono bene », e chi ha tradotto il titolo d'un romanzo francese « *Mon oncle et mon curé* » per « *Mio zio e mio curato* » ha commesso un brutto e stupido francesismo. Similmente si possono, italianamente, risciacquare i cenci *in* Arno, ma non *in* Tevere; si possono visitare le città *di* Francia, *d'* Egitto ecc., ma non *di* Belgio o *di* Brasile ecc.

è nella Κοινή la tendenza generale a sostituire i casi mediante le preposizioni, la quale andò facendosi sempre più viva e finì con la scomparsa del dativo nel greco moderno, come una tendenza simile, nel mondo latino, condusse alla soppressione completa de' casi nelle lingue neo-latine. Niuna maraviglia pertanto, se anche indipendentemente da ogni influsso ebraico noi troviamo talora una sostituzione analoga (o persino identica) di preposizioni a casi, quale vediamo in molte costruzioni *ebraizzanti* dei LXX e del N. T. Dovremo concluderne ch'è un errore battezzare queste costruzioni (non normali in greco) per *ebraizzanti,* e che l'influsso semitico in realtà non ci ha nulla che vedere, pur essendo la traduzione letterale d'una frase ebraica o aramaica? No; ma piuttosto, che siffatto influsso fu favorito e facilitato negli scritti biblici dalla tendenza generale della Κοινή (1).

La lotta vigorosamente sostenuta del Deissmann e dai soi seguaci è stata una salutare reazione contro pregiudizi falsi per quanto antichi. Se talvolta s'è passata la misura, poco male; dirò anzi, è stato un bene. Giacchè ogni reazione, per essere efficace, ha bisogno in genere d'essere eccessiva. Ma stabilita ormai una volta per sempre la tesi fondamentale che il greco del N. T. *non è una lingua a parte, autonoma, ma la lingua che tutti parlavano a quel tempo;* la persistente tendenza a voler ridurre ai minimi termini *per fas et nefas* l'influsso semitico negli scrittori del N. T. è, ci si perdoni la franchezza, irragionevole e antiscientifica. — Questi scrittori hanno scritto in greco, ma (salvo forse Luca) non eran Greci : erano Giudei e, i più, Giudei di Palestina, la cui lingua materna era l'aramaico (2). Tutti poi avevano l'orecchio avvezzo per lunga consuetudine al greco dei LXX, di regola servilmente calcato sull' ebraico : per quasi tutti, anzi, la versione dei LXX era l'*unico* libro greco che avessero letto, tanto eran lungi dall' aver fatto del greco uno studio assiduo e profondo, come ad esempio Giuseppe Flavio. Più ancora, questi Giudei che scrivevano in greco in tali condizioni (3), per buona parte

(1) Cf. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen, 1911, p. 107 sgg.

(2) Fino a che punto la lingua greca fosse diffusa nella Palestina, è difficile precisare : certo rimaneva una lingua straniera, imparata per le utilità del commercio, ma è probabile che una qualche conoscenza delle medesima fosse penetrata anche nelle classi popolari. Ad ogni modo, per ciò che riguarda gli scrittori palestinesi del N. T., è chiaro ch' essi parlavano greco, come gente che già da tempo s'era familiarizzata con quella lingua. Paolo poi lo parlava correntemente come tutti i Giudei ellenisti, benchè parlasse anche l'aramaico e leggesse l'ebraico.

(3) Si pensi agli stranieri che, pur essendo da anni tra noi e parlando giornalmente la nostra lingua, non di rado si lasciano sfuggire espressioni e idiotismi che tradiscono chiaramente la loro nazionalità. E ciò non è vero dei soli stranieri, ma degli Italiani altresì del settentrione e del mezzodì, la cui vera lingua materna non è l'italiano, ma il dialetto, benchè fin da piccini abbiano studiato l'italiano, e vivano in mezzo a gente che parla ita-

del N. T. non hanno scritto di getto esprimendo le proprie idee e i propri sentimenti, ma hanno riprodotto pensieri formulati già e tramandati in semitico, dipendono da fonti semitiche (1). Non c'è da maravigliarsi pertanto — sarebbe invero maraviglioso il contrario! — che negli scrittori del N. T. l'influsso semitico appaia evidente. Logicamente anzi dovremmo esser portati ad esagerar piuttosto (sempre con la pregiudiziale fissata più sopra, e tenendo conto della natura degli scritti e della varia cultura degli scrittori) che a scemare siffatto influsso, a scovarlo anche la' dove si nasconde e si maschera sotto frasi e costruzioni prettamente greche, piuttosto che negarlo dove si mostra all' aperto. Si frughino pure papiri e iscrizioni, ma non con la smania di abbattere ad ogni costo l'un dopo l'altro gli *ebraismi* del N. T., sì bene per mostrare come, anche quando lo scrittore biblico subisce l'influsso della lingua nativa e di fonti semitiche, non si sottrae intieramente all' influsso del greco che sente parlare intorno a sè e parla egli stesso, onde assai di rado i suoi semitismi son tali da non avere alcun addentellato col greco comune (2).

G. Bonaccorsi.

liano, e leggano del continuo libri italiani, e scrivano per i loro affari in italiano. Per farsi un' idea poi del grandissimo influsso che dovettero avere i LXX sugli scrittori del N. T., *si recordi* ad esempio l'italiano infranciosato degli autori nostri del sec. XVIII, gran lettori di opere francesi. Ed erano italiani!

(1) È superfluo ricordare quel che sono, dal punto di vista linguistico, tante e tante traduzioni dal francese, che infestano il mercato librario. — Un caso tipico ci è offerto dall'iscrizione di Silko (Nubia) ricordata più sopra: lo scrittore, un Copto, si affanna a tradurre alla meglio il suo pensiero con parole greche, e non dubita tra altro « di fabbricare, conforme al suo *imperfectum futuri*, un ἐ-φιλονικήσουσι = *rixaturi erant*, e cambia i tempi dopo il καί come in copto, ovvero usa promiscuamente εἰ μή e ἀλλά perchè in copto esiste un solo corrispondente per entrambi » (Thumb, *op. cit.*, p. 124). Leggi anche l'accurato studio di P. Viereck, *Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tib. Caes. aetatem in scriptis publicis usi sunt*, Göttingen, 1888.

(2) Di qui il « *possible but unidiomatic Greek* » cui accenna spesso il Moulton e l' « *extension of a vernacular usage under the encouragement of a similar idiom in Hebrew* ». Il quale Moulton, a proposito degli ebraismi dei LXX, osserva acutamente come spesso il traduttore, pur volendo riprodurre alla lettera la frase dell' originale, si sia dato cura di scegliere l'espressione che meno stonava in greco, e che aveva nell' uso greco un parallelo, sia pure semplicemente materiale. Così l'infinito assoluto ebraico, usato a rafforzare un verbo finito, non è reso in greco con un infinito, ma col participio o col dativo del nome affine: non ἀκούειν ἀκούσετε o βλέπειν βλέψετε (cf. tuttavia *Jos.* XVII, 13 ἐξολεθρεῦσαι δὲ αὐτοὺς οὐκ ἐξωλέθρευσαν), ma ἀκοῇ ἀκούσετε e βλέποντες βλέψετε, perchè esistevano in greco espressioni apparentemente simili, come γάμῳ γαμεῖν (= celebrar nozze *legittime*), φυγῇ φεύγειν (= fuggire *a gambe levate*), mentre per es. ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν (a significare l'inutile presenza in alcuno dei sensi della vista e dell' udito) era dopo Aeschyl., *Prom.*, 447 sq., passato in proverbio: cf. [Dem.] 797.

III

ORACULA HELLENICA

A Monsieur Paul Girard, membre de l'Académie des Inscriptions.

Tous les traits sont intéressants qui peuvent éclairer l'évolution du paganisme gréco-romain à travers le syncrétisme vers le monothéisme. Cette évolution, décrite par Jean Réville, plus récemment par M. Franz Cumont, est un retentissement du christianisme dans la religiosité païenne : elle rentre ainsi dans l'histoire des origines chrétiennes.

Je voudrais recueillir quelques éléments, nouveaux, je crois, et dont je dois la première indication à un bref mémoire de M. Jules Toutain sur quatre inscriptions romaines, mentionnant toutes quatre l'oracle de l'Apollon de Claros (1), et relevées la première en Grande-Bretagne, la seconde en Dalmatie, la troisième en Numidie, la quatrième en Thrace. La formule des trois premières est la même : *Dis deabusque secundum interpretationem (oraculi) Clarii Apollinis.* La formule de la quatrième est différente : quatre femmes de la ville d'Anchialos ont offert des « images des dieux selon les oracles du Seigneur Apollon de Colophon » (θεῶν ἀγάλματα κατὰ χρησμοὺς τοῦ κυρίου Ἀπόλλωνος Κολοφωνίου), l'Apollon de Colophon étant celui de Claros. M. Toutain estime que ces dédicaces font allusion, non à un oracle occasionnel, mais à « un ensemble d'oracles exprimant une doctrine, ou, si le mot doctrine est trop ambitieux, une opinion générale sur quelque problème assez grave ». D'autre part, comme l'a très bien vu M. Toutain, les *dii deaeque* et tout de même les θεοί auxquels s'adressent les dédicaces « attestent une tendance très nette au syncrétisme » : l'oracle de Claros avait dû parler dans le sens de ce syncrétisme. M. Toutain incline à croire que les quatre inscriptions qu'il commente ne peuvent être antérieures au temps de Trajan, c'est dire qu'elles seront au plus tôt du début du second siècle.

Rien n'empêcherait de les croire de cent ans plus récentes.

On sait par ailleurs que Cornelius Labeo, qui a été une des sources

(1) *Bulletin de la Société nat. des Antiquaires de France*, 1915, p. 141-148.

d'Arnobe à la fin du IIIe siècle, avait écrit un livre intitulé *De oraculo Apollinis Clarii*, dans lequel il citait et commentait au moins *un* oracle (en grec et en vers) de l'Apollon de Claros. Nous le savons grâce à Macrobe, qui rapporte que quelqu'un ayant interrogé le dieu de Claros sur la véritable nature de la divinité appelée Iao, reçut en réponse l'oracle suivant : « *Consultus Apollo Clarius qui deorum habendus sit qui vocatur* Ἰαώ, *ita effatus est :*

Ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν
εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ τοὺς ἀλαπαδνός,
φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,
χείματι μέν τ' Ἀΐδην, Διὰ δ' εἶαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρεος, μετοπώρου δ' ἀβρὸν Ἰαώ.

Il faut, après avoir été initié dans les mystères, les tenir secrets; mais dans l'erreur, l'esprit se rétrécit et l'intelligence s'égare. Sache donc que le premier de tous les dieux est Iao, qui s'appelle Adès pendant l'hiver, Zeus au printemps, le Soleil l'été, et Iao à l'automne (trad. Panckoucke). Et Macrobe ajoute : « *Huius oraculi vim numinis nominisque interpretationem ... exsecutus est Cornelius Labeo in libro cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii* » (1). Cornelius Labeo, sur l'âge duquel on a longtemps hésité, est tenu aujourd'hui pour un écrivain de la seconde moitié du IIIe siècle (2). Où l'on voit que, à cette époque, l'utilisation des oracles tendancieux de Claros était d'actualité.

On en a un autre indice grâce à Lactance, qui cite, en effet, un autre oracle de l'Apollon de Claros : « *Apollo enim, quem praeter ceteros divinum maximeque fatidicum existimant, Colophone residens, ... quaerenti cuidam quis aut quid esset omnino deus, respondit viginti et uno versibus, quorum hoc principium est :*

Αὐτοφυὴς ἀδίδακτος ἀμήτωρ ἀστυφέλικτος,
οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
τοῦτο θεός, μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς (3). »

Lactance a cité d'autres oracles de ce même Apollon de Claros. Il écrit : « *Denique in aliis responsis* (Apollo) *daemonem se esse confes-*

(1) Macrob. *Saturn.* I, 18.

(2) M. Schanz, *Gesch. der röm. Litt.* t. III (1905), p. 192. Nieggetiet, *De Cornelio Labeone* (1908), pense avoir prouvé que Labeo est un disciple romain de Porphyre, sinon d'un disciple de Porphyre, et qu'il convient de faire de lui un contemporain d'Arnobe qui l'a combattu : Labeo est ainsi à colloquer entre 250 et 326. *Op. cit.* p. 34-37.

(3) Lactant. *Div. inst.* I, 7 (éd. Brandt, p. 25).

sus est. Nam cum interrogaretur quomodo sibi supplicari vellet, ita respondit :

Πάνσοφε παντοδίδακτε πολύστροφε κέκλυθι δαῖμον.

« *Item rursus cum precem in Apollinem Sminthium* (toujours l'Apollon de Claros) *rogatus expromeret, ab hoc versu exorsus est :*

Ἁρμονίη κόσμοιο, φαεσφόρε, πάνσοφε δαῖμον.

« *Quid ergo superest nisi ut sua confessione verberibus Dei veri ac poenae subiaceat sempiternae? Nam et in alio responso ita dixit :*

Δαίμονες οἳ φοιτῶσι περὶ χθόνα καὶ περὶ πόντον
ἀκαμάτου δαμνῶνται ὑπαὶ μάστιγι θεοῖο (1). »

Ces oracles de l'Apollon de Claros ont été pris par Lactance dans le traité (perdu) de Porphyre Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Les fragments conservés de ce traité ont été réunis par G. Wolff, qui inventorie à ce propos les recueils d'oracles connus de Porphyre, ou signalés ailleurs dans l'histoire littéraire (2).

*
* *

En appendice à son étude sur *Klaros* (1889), K. Buresch (3) a publié intégralement pour la première fois un texte grec, tiré d'un manuscrit de Tübingen, et qui a pour titre *Oracles des dieux helléniques* (Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν). Ce texte avait été signalé par K. J. Neumann (4). Dans son *Klaros* (p. 89-91), Buresch résume le jugement de Neumann sur le texte grec. Ces *χρησμοί* sont extraits d'un ouvrage étendu qui portait le titre de Θεοσοφία et dont G. Wolff s'est occupé dans ses recherches sur le Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας de Porphyre. L'auteur, pour nous anonyme, avait composé un premier ouvrage en

(1) *Ibid.* (p. 27). Rapprochez deux oracles de l'Apollon de Milet, cités par Lactance (d'après Porphyre), *Div. inst.* IV, 13 (p. 319), et VII, 13 (p. 625-626).

(2) G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* (Berlin 1856).

(3) K. Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des spaeteren Altertums nebst einem Anhange, das Anecdoton* Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν *enthaltend* (Leipzig 1889). — Le texte de Tübingen est une copie prise en 1580 par Bernhard Haus pour Martin Crusius, sur le célèbre manuscrit de Justin de la bibliothèque de Strasbourg (incendié en 1870). Sur ce ms. voyez Funk, *Patres apostolici* (1901), p. CXIX-CXXI, à propos de l'épître à Diognète qu'il contient aussi.

(4) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1880, p. 284 et suiv.

sept livres Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, que suivaient quatre livres Περὶ τῆς Θεοσοφίας : il a dû écrire au temps de l'empereur Zénon (474-491), car 1° il mentionne le néoplatonicien Syrianos contemporain de Zénon et de son prédécesseur Léon, et 2° il annonce la fin du monde (d'après un calcul bien connu) pour le septième jour du monde, lequel, comme on sait, commence l'an 6000 de la création, soit en 492 de l'ère chrétienne.

Le texte du manuscrit de Tübingen publié par Buresch n'est qu'un extrait ou résumé de la Θεοσοφία, résumé dans la manière chère aux compilateurs byzantins, celle de la *Bibliothèque* de Photius par exemple. Dans les premières lignes, l'auteur de cet *epitome* nous apprend que Θεοσοφία est le titre de l'ouvrage qu'il décrit, et dont le prologue mentionne les sept premiers livres Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως qui la précédaient. La Θεοσοφία a pour dessein de montrer l'accord de la sainte Écriture et soit des oracles des dieux helléniques, soit des « théologies des sages de chez les Grecs et les Égyptiens », soit des sibylles, en ce que ces oracles, théologies, sibylles, proclament le dieu cause et souverain de l'univers et découvrent la sainte trinité dans la divinité une.

Le quatrième livre de la Θεοσοφία, continue notre *epitomator*, cite des oracles d'Hystaspe, roi des Perses et des Chaldéens, « très pieux et pour cela honoré d'une apocalypse des divins mystères au sujet de l'incarnation du Sauveur ». On sait, en effet, que le nom d'Hystaspe était porté par un écrit de fabrication juive hellénistique, croit-on, — on y soupçonne des retouches chrétiennes, — qui est cité par saint Justin, par Clément d'Alexandrie et par Lactance (1). L'auteur de la Θεοσοφία mentionnait aussi certains livres subreptices (παρέγγραπτοι), à savoir une Διαθήκη τοῦ κυρίου, des Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων, une Γέννησις καὶ ἀνάληψις τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου. Par Γέννησις, il faut entendre le Protévangile de Jacques. Par Ἀνάληψις, le *Transitus Mariae*. Par Διαθήκη τ. κ., le *Testamentum Domini* que Rahmani a retrouvé et publié en syriaque. Par Διατάξεις, les *Constitutions apostoliques*. Ces identifications ne font pas difficulté.

« Me recueillant en moi-même, souvent j'ai pensé que la théosophie qui est sans envie, jaillissant comme d'une source intarissable, a versé la gnose aux Grecs et aux barbares et n'a jalousé le salut à aucune des nations » de la gentilité. Il ne faut donc pas rejeter les

(1) Harnack, *Ueberlieferung* (1893), p. 863. Cf. Krueger, art. « Hystaspes » de la *Realencyklopaedie* de Hauck, t. VIII (1900), p. 507-509.

témoignages sur Dieu des sages d'entre les Grecs, car celui qui rejette ces témoignages rejette Dieu qui les a suggérés. Ces considérations formaient apparemment le prologue de notre Θεοσοφία anonyme, dont elles exposent le dessein. A la suite, des extraits de l'ouvrage : ce sont tantôt des notices très brèves qui résument le texte lu, tantôt des citations textuelles de morceaux en vers. Ces derniers constituent ainsi une petite anthologie. Si nous laissons de côté les morceaux pris aux *Oracula sibyllina,* aux *Orphica,* etc. (1), il nous reste une série d'oracles des dieux grecs, sur lesquels nous voudrions appeler l'attention.

*
* *

Parmi ces oracles, nous relèverons d'abord ceux qui affirment une conception à laquelle nous avons naguère consacré une brève étude, la conception d'un paganisme rallié à un *Summus deus,* souverain, ineffable, inaccessible, dont les dieux ne seront plus que les subordonnés (2).

I (= Buresch 13). Un certain Théophile a demandé à Apollon : « Es-tu Dieu, ou (est-ce) un autre (qui est Dieu)? » Apollon répond par l'oracle suivant, — celui-là même dont Lactance a cité les trois derniers vers, en les disant pris à un oracle de vingt et un vers : il manquerait donc cinq vers à la pièce que nous fait connaître notre *epitomator* (3) :

Ἔσθ', ὑπερουρανίου κύτεος καθύπερθε λελογχώς (4),
φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος αἰών·
εἶσι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν
βουλὰς βουλεύσῃσι πατὴρ μέγας ὡς ἐσιδέσθαι.

(1) Aux *Sibyllina* sont pris les oracles figurant aux paragraphes de Buresch, 80-83. Aux *Orphica*, 8, 56, 61. Puis, des sentences de Pindare, Socrate, Platon, Héraclite, Simonide, Antisthène, Aristobule, Diogène, Timon de Phliasos, etc.; des vers de poètes, Euripide, Ménandre. Nous ne nous occuperons que des oracles proprement dits. — Dans ses *Mélanges d'histoire religieuse* (1915), p. 120, le P. Lagrange observe que « les fragments de Ménandre se sont enrichis, à l'époque romaine, de belles sentences où il est assez souvent question de Dieu ». Il conviendrait d'en dire autant d'Eschyle, de Sophocle, d'autres encore. Ces fragments pseudo-classiques sont attribués de préférence à la littérature juive hellénistique, cette littérature n'est peut-être pas la seule à mettre en ligne.

(2) Dans notre livre *La paix constantinienne* (1914), l'excursus « *Summus deus,* le monothéisme dans le paganisme », p. 188-201.

(3) Wolff, p. 232.

(4) Pour tous les oracles à citer, nous nous tenons au texte tel qu'il est donné par Buresch, par qui il a été très soigneusement édité et non sans de judicieuses corrections

ἔνθα μὲν οὔτ' αἰθὴρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς
οὔτε σεληναίη λιγυφεγγέτις αἰωρεῖται,
οὐ θεὸς ἀντιάει κατ' ἀταρπιτόν, οὐδ' ἐγὼ αὐτὸς
ἀκτῖσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινής.
ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλών,
ἔρπων εἰλίγδην, ῥοιζούμενος. οὔ κεν ἐκείνου
ἅψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ·
οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἀζηχεῖ δ' ἐν μελεδηθμῷ
αἰὼν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ. —
αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μέρις ἄγγελοι ἡμεῖς.

Il est, au-dessus de la conque supercéleste, flamme infinie, mouvante, inaccessible éon. Il va parmi les bienheureux, insaisissable, sinon quand il veut (dans) *ses desseins,* (lui le) *père auguste, se manifester lui-même* (1). *Là, ni l'éther ne porte d'astres éclatants de lumière, ni la clarté de la lune brillante ne s'épanche, ni il ne se rencontre de dieu sur le sentier, et moi-même, qui me meus dans l'éther, je ne disperse pas là mes rayons. Cependant Dieu est un fleuve profond de feu, il coule comme un torrent impétueux. Aucune âme n'est consumée qui touche au feu éthéré, car ce feu ne consume pas, mais dans une perpétuité* (ce feu) *de Dieu même se mêle éon aux éons. Né de soi, sans maître* (pour l'instruire), *sans mère, immuable, ayant pour nom Celui qui n'est pas compris par la raison, habitant dans le feu, voilà Dieu. Et nous anges nous sommes une petite part de Dieu.*

N'oublions pas que ce discours est prêté à Apollon, qui donne ainsi aux dieux ses congénères le prédicat d'anges et de portion de Dieu (2) : c'est la subordination que nous signalions des dieux à un Dieu suprême. L'oracle s'essaie à une définition de ce dieu suprême, inaccessible, immuable, incompréhensible, résidant au-dessus du ciel,

justifiées dans l'appareil critique de l'édition. — Nous avons risqué une traduction française de ces oracles, œuvre épineuse pour laquelle nous réclamons l'indulgence de nos lecteurs.

(1) Ces deux vers sont particulièrement difficiles. Nous comprenons εἶσι = *il va*, à moins qu'il ne veuille les volontés, ὡς ἑαυτὸν εἰσιδέσθαι = *pour être soi-même vu*. Ce sens est celui de l'*epitomator* : Καὶ μηδὲ ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι θεωρητόν, εἰ μὴ ἑαυτὸν ὁ πατὴρ παρασκευάσῃ ὀφθῆναι. L'*epitomator* a dû penser aux théophanies de l'Ancien Testament.

(2) Augustin. *De civ. Dei,* ix, 19 (éd. Hoffmann, p. 437) : « ... nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant... » Sur cette doctrine de Labeo, Nieggetiet, p. 36.

dans une flamme éternelle avec laquelle il se confond : conception d'origine stoïcienne (1).

II (= Buresch, 15). Autre oracle sur le même sujet (2) :

Ἔσθ' ὑπερουρανίου πυρὸς ἄφθιτος αἰθομένη φλόξ,
ζωογόνος, πάντων πηγὴ πάντων δὲ καὶ ἀρχή,
ἥτε φύει μάλα πάντα φύουσά τε παντ' ἀναλύει.

Il est une incorruptible et brûlante flamme du feu supercéleste : elle engendre la vie, elle est la source de tout et le principe de tout, c'est sûrement elle qui engendre tout, et qui consume tout en l'engendrant.

II[bis] (= Buresch, 21). On a demandé à Apollon ce qu'est Dieu, il répond par l'oracle suivant, que Buresch estime avec raison faire corps avec celui que nous venons de rapporter (3) :

Αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδέ τ' ἄϋλος.
κεῖθεν δ' ἐκ σέλα εἶσι πέριξ σφαιρηδὸν Ὀλύμπου.
ἔνθεν δ' αὖ τυτθὴ διαείδεται αἰθέρος αὐγή,
ἠέλιον, μήνην καὶ τείρεα φωτίζουσα.
ταῦτ' ἐδάην ἔμαθόν τε νόῳ, τὰ δὲ λοιπὰ σιωπῶ
Φοῖβος ἐών· σὺ δὲ παῦε τὰ μὴ θέμις ἐξερεείνων
χ' εἵνεκα σῆς φυσικῆς σοφίης τάδ' ὑπέρτερα νωμῶν.

Il (ce feu supercéleste) *tire sa clarté de lui-même, il n'est pas né, il est incorporel, immatériel. Les splendeurs viennent de lui qui enveloppent l'Olympe de leur sphère. La splendeur atténuée de l'éther gît là, qui illumine le soleil, la lune, les astres. J'ai appris ces choses, je les sais par* (mon) *entendement, tout le reste je le tais,* (moi) *Phoibos* (que) *je suis. Pour toi, cesse de questionner sur ce qu'il n'est pas permis* (de dire), *et cesse de chercher ce qui dépasse ta science physique.* — Apollon confesse qu'il doit se taire sur la nature du Dieu suprême identifié au feu supercéleste : ce Dieu suprême est donc autre et plus sublime qu'Apollon (4).

III (= Buresch, 25). Sérapis, interrogé sur le dernier mot de la sagesse, répond (5) :

(1) Augustin. *Contra Academicos*, III, 38 : « (Zeno dicebat animam) esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi nisi corpore, nam et Deum ipsum ignem putabat ». Id. *De vera religione*, 96 : « Alii Deum esse non posse nisi corpus igneum putaverunt ».

(2) Wolff, p. 234.

(3) Wolff, p. 238.

(4) Nous laissons de côté les oracles 18, 19, 22, 24, de Buresch.

(5) Wolff, p. 239-240.

Ὅσσον ἐέλδονται χρυσοῦ πολυτιμέος ἄνδρες,
τόσσον μαντοσύνης ποθέεις τέλος. ἀλλὰ τόδ' ἴσθι·
θᾶττόν τοι θνητοῖσι κόρος χρυσοῖο παρέσται,
ἢ σοφίης τέλος εὐρὺ καταζητῶν ἐσαθρήσεις.
Τόσσῃ ἀπείρητος τέταται βασιλῆος ἐπ' οὐδῷ
ἀθανάτου· κεῖνος δὲ διδοῖ καὶ δῶρον ὀπάζει.

Autant les hommes convoitent l'or précieux, autant tu aspires au dernier mot de la mantique. Sache bien ceci : Plus tôt aux mortels sera donnée la satiété de l'or, que tu n'obtiendras le dernier mot profond de la sagesse que tu cherches, tant (la sagesse) *est inexplorée sur le seuil du roi immortel. C'est lui qui la donne, et qui la donne en présent.* — Peut-être y a-t-il une lacune entre le vers 4 et le vers 5.

IV (= Buresch, 26). Oracle d'Apollon (1) :

Εἴ γέ τις ἱλάσσαιτο θεὸν μέγαν ἠδὲ παράσχοι
σῶμ' ἀγαθόν, τοῦδ' ἔκλυε καὶ οἱ κατ' ἐπένευσεν.

Celui qui invoque le dieu grand et lui présente un corps honnête, celui-là (le dieu grand) *l'entend, et certainement il lui accorde* (ce qu'il demande).

V (= Buresch, 27). L'oracle que voici est cité d'après Porphyre, au livre second de sa *Philosophie des oracles*, notre *epitomator* qui nous l'apprend oublie de noter de quel dieu est l'oracle (2).

Ἀθανάτων ἄρρητε πατήρ, αἰώνιε, μύστα,
κόσμων ἀμφιδρόμων ἐποχούμενε, δέσποτα, νώτοις
αἰθερίοις, ἀλκῆς ἵνα σοι μένος ἐστήρικται,
παντ' ἐπιδερκομένῳ καὶ ἀκούοντ' οὔασι καλοῖς·
κλῦθι τεῶν παίδων, οὓς ἤρασας αὐτὸς ἐν ὥραις.
σὴ γὰρ ὑπὲρ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
χρυσῇ ὑπέρκειται πολλὴ αἰώνιος ἀλκή·
ἧς ὕπερ ἠώρησαι, ὀρίνων φωτὶ σεαυτόν,
ἀενάοις ὀχετοῖσι τιταίνων νοῦν ἀτάλαντον,
ὅς ῥα κύει τόδε πᾶν, τεχνώμενος ἄφθιτον ὕλην,
ἧς γένεσις δεδόκηται, ὅτι σφε τύποισιν ἔδησας.
ἔνθεν ἐπεισρείουσι γοναὶ ἁγίων μὲν ἀνάκτων

(1) Wolff, p. 240.

(2) Wolff, p. 144-146. Les trois derniers mots du dernier vers sont particulièrement difficiles. J'ai maintenu dans le grec la leçon de Buresch (qui est aussi celle de Wolff), que l'on pourra traduire : *ils chantent à l'intérieur* (?), mais ἐσῶδε est bien mauvais, et ἐς ᾠδε ne vaudrait pas mieux. Wolff mentionne une correction ingénieuse de Boissonade : ἀεὶ διάγουσι δ' ἐς ὦπα. M. Paul Girard, qui a bien voulu examiner de très près pour moi ce vers (et nombre d'autres), avait pensé à : ἀεὶ διάγουσι δ' ἐν ὠδῇ.

ἀμφὶ σέ, παντόκρατορ βασιλέστατε καὶ μόνε θνητῶν
ἀθανάτων τε πάτερ μακάρων. αἱ δ' εἰσὶν ἄτερθεν
ἐκ σέο μὲν γεγαῶσαι, ὑπ' ἀγγελίαισι δ' ἕκαστα
πρεσβυγενεῖ διάγουσι νόῳ καὶ κάρτεϊ τῷ σῷ.
πρὸς δ' ἔτι καὶ τρίτον ἄλλο γένος ποίησας ἀνάκτων,
οἵ σε καθ' ἥμαρ ἄγουσιν ἀνυμνείοντες ἀοιδαῖς
βουλόμενόν ῥ' ἐθέλοντες, ἀοιδιάουσι δ' ἐσῶδε.

Père ineffable des immortels, éternel, initiateur, maître porté sur les mondes qui tournent dans les espaces éthérés, et qui servent de piédestal à ta puissance; toi qui vois tout, toi qui entends tout de tes oreilles augustes : écoute tes enfants, ceux dont toi-même tu as jeté la semence au cours des saisons. Car au-dessus du monde et du ciel étoilé se dresse dans son rayonnant éclat ta puissance éternelle. C'est par elle que tu planes, te mouvant dans la lumière, épandant ton esprit semblable à d'intarissables ruisseaux, qui féconde ce tout et façonne l'incorruptible matière, laquelle naît à la vie dès que tu l'as attachée à des formes (déterminées). *De là s'épanchent les générations des princes saints, autour de toi, tout-puissant, souverain roi, seul père des mortels et des immortels bienheureux. Elles sont nées de toi comme un groupe à part, et, sous tes ordres, administrent tout, guidées par ton antique sagesse, soutenues par ta force. Tu as formé en outre une troisième race de princes, qui passent leur vie à t'exalter chaque jour dans leurs chants : voulant ce que tu veux, en ta présence éternellement ils chantent* (1).

V^{bis} (= Buresch, 29). Fait partie de l'oracle précédent, au dire de l'*epitomator* (2) :

Τύνη δ' ἐσσὶ πατὴρ καὶ μητέρος ἀγλαὸν εἶδος
καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἴδεσιν εἶδος ὑπάρχων
καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἁρμονίη καὶ ἀριθμός.

Tu es père et forme brillante d'une mère et tendre fleur des enfants : tu es la forme dans les formes, âme, esprit, harmonie et nombre. Ce galimatias veut être une description du grand dieu. L'*epitomator*

(1) Cf. Arnob. II, 36 (éd. Reifferscheid, p. 76) : « Sed immortales perhibentur dii esse. Non ergo natura, sed voluntate dei patris ac munere ». Aug. *Civit. Dei*, X, 3 (éd. Hoffmann, I, 419) : « ... si Platonici, vel quicumque alii ista senserunt, cognoscentes Deum sicut Deum glorificarent,... nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent, profecto confiterentur et illis immortalibus ac beatis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum. »

(2) Wolff, p. 146-147.

a compris que Dieu est pour nous père et mère, et que Dieu se fait homme et comme une créature. Cette interprétation est sans fondement.

VI (= Buresch, 30). Autre oracle pris à Porphyre. Réponse à quelqu'un qui a demandé quel dieu on doit invoquer :

> Νοῦν τεὸν εἰς βασιλῆα θεὸν τρέπε, μηδ' ἐπὶ γαίης
> πνεύμασι μικροτέροισιν ὁμίλει· τοῦτό σοι εἶπον.

Tourne ton esprit vers le souverain dieu, et sur terre ne t'adresse pas à des esprits moindres, je te le dis (1).

VII (= Buresch, 31). Oracle d'Hermes, non le Trismégiste, observe notre *epitomator*.

> Εἷς θεὸς οὐράνιος γενέτης, γαῖαν διατάσσων,
> οὐράνιόν τε πόλον κατέχων δίνας τε θαλάσσης,
> κείνῳ πάντα τέλει τε· καὶ ἱλάσκου φρένα κείνου.

Un est le dieu céleste père, gouvernant la terre, retenant l'orbe céleste et l'abîme de la mer. A lui tout se rapporte. Invoque son intelligence.

VIII (= Buresch, 32). Oracle d'Hermes encore :

> Νὴ θεὸν ὃς κρατέει τόν γ' οὐ προφέρειν ἐνὶ θνητοῖς
> δεῖ μάκαρας, ἢν μή τι θεὸν κατὰ σῶμα βιῆται.

Par le dieu qui est le puissant, il ne faut pas que les bienheureux le révèlent parmi les mortels, à moins que quelque corps (μή τι σῶμα, quelque vivant) *ne fasse violence* (καταβιῆται) *au dieu.* — L'*epitomator* a compris : à moins que incarné il ne nous force à le reconnaître Dieu, ce qui n'est certainement pas dans le texte.

IX (= Buresch, 33). Apollon répond à quelqu'un qui lui a demandé où il faut rendre un culte au dieu ineffable.

> Ζηνὸς πᾶσα πόλις, παντ' οὔρεα, πᾶσα θάλασσα,
> πάντῃ δ' ἀνθρώποις νεύει <πάντῃ> τε γέγαθεν
> εὐσεβέων θνητῶν ὁσίαις τιμαῖσι καὶ ἔργοις.

A Zeus appartient toute cité, toute montagne, toute mer, partout il

(1) Arnob. II, 3 (p. 49) : « Minoribus supplicare diis homines vetuit. Dii enim minores qui sint aut ubi sint scitis. »

écoute les hommes, partout il se réjouit des hommages et des œuvres des mortels pieux. — Le dieu ineffable peut porter le nom de Zeus ou de Zên ou d'Adonaï ou d'Amoun, etc. : le nom est indifférent, enseigne le païen Celse cité par Origène (1).

X (= Buresch, 34). Oracle d'Apollon. L'*epitomator* note qu'Apollon parle là au nom de tous les dieux ses pareils.

> Εὐσεβέσιν μερόπεσσιν ὀτρήμονές ἐσμεν ἀρωγοί,
> οἳ λάχομεν περὶ κόσμον ἀλήμονα ναιέμεν αἰεί·
> ῥίμφα δ' ἐπ' ἀνθρώποισι πονειομένοισι περῶμεν,
> πειθόμενοι πατρὸς ἡμετέρου πολυαρκέσι βουλαῖς.

Nous sommes des protecteurs alertes pour les hommes pieux, nous dont la mission est d'habiter perpétuellement autour de ce monde changeant : rapides nous allons vers les hommes qui souffrent, obéissant aux volontés multiples de notre père. — Il s'agit là des dieux moindres considérés comme anges du dieu suprême : conception qui se retrouve chez Celse (2).

XI (= Buresch, 35). Autre oracle d'Apollon :

> Πάντα θεοῦ μεγάλοιο νόου ὑπὸ νεύμασι κεῖται·
> ἀρχὴ πηγή τε ζωῆς καὶ ὑπείροχον εὖχος
> καὶ κράτος ἠδὲ βίη καὶ ἴσχυος ἄφθιτος ἀλκὴ
> καὶ δύναμις κρατερὴ καὶ ἀμφιέλικτος ἀνάγκη.
> εὔχεο τοιγάρτοι μακάρων βασιλῆι μεγίστῳ.

Tout est soumis à l'action de l'intelligence du dieu grand. Il est le commencement et la source de la vie, il est le suprême désirable, la puissance, la force, l'indéfectible effort de la force, la force qui prévaut, la nécessité enveloppante. Adresse donc ta prière au grand roi des bienheureux.

XII (= Buresch, 36). Autre oracle d'Apollon :

> Ἄρτι μὲν ἀστερόεντα κατ' οὐρανὸν ἱππότις Ἠὼς
> ἕλκει νύκτα μέλαιναν· ἐπειγόμενος δὲ κελαινῆς
> μητρὸς ὑπ' ἀγκοίνῃσι θέει μεροπήιος ὕπνος.
> καὶ μακάρων σύμπας στρατὸς ἄπλετος ἀμφὶ μέγιστον
> πρῶτον ὁμοῦ μάλα πάντες ἀολλέες ἑστηῶτες
> διζόμεθ' ὡς κόσμοιο θεμείλιον αὐξήσωμεν.

(1) Origen. *Contra Celsum*, v, 41 (éd. Koetschau, p. 45). Cf. *Paix constantinienne*, p. 190.

(2) *Contra Celsum*, vii, 68 (p. 217).

Maintenant, dans le ciel plein d'astres, menant ses coursiers, l'Aurore entraîne la noire nuit, et hâtivement sur le sein de sa sombre mère fuit le sommeil des hommes. Des bienheureux toute l'armée terrible, autour du plus grand et du premier, nous tous ensemble réunis et debout, nous cherchons à fortifier le fondement du monde.

XIII (= Buresch, 37). Oracle d'Apollon, à quelqu'un qui a demandé si l'âme survit à la mort :

Ψυχή, μέχρι μὲν οὖ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται
φθαρτόν, ἐοῦσ' ἀπαθὴς ταῖς τοῦδ' ἀλγηδόσιν εἴκει·
ἡνίκα δ' αὖτε λύσιν βρότεον μετὰ σῶμα μαρανθὲν
ὠκίστην εὕρητ', εἰς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται
αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' ἐς πάμπαν ἀτειρής.
τοῦτο δὲ πρωτογόνος θεία διέταξε πρόνοια.

L'âme, tant qu'elle est soumise au corps périssable, auquel elle est liée, subit les souffrances (de ce corps) *tout en étant impassible. Mais sitôt qu'elle est déliée de ce corps mortel et flétri; elle est portée dans l'éther, immortelle, et elle demeure pour toujours à l'abri* (de la douleur). *La providence divine première-née en a ordonné ainsi* (1).

XIV (= Buresch, 38). Oracle d'Apollon, à quelqu'un qui a demandé si Dieu est ineffable :

Εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμῳ θεός, ὃς κύκλα δίνης
οὐρανίης θεσμοῖσιν ὁρίσσατο καὶ διέκρινεν
ὥραις καὶ καιροῖς ἰσοζυγέοντα τάλαντα,
νείμας ἀλληλοῦχα τροπαῖς φιλοτήσια δεσμά.
ὃν Δία κικλήσκουσι, δι' ὃν βιοτήσιος αἰών,
Ζῆνά τε παγγενέτην, ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς,
αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐόντα καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν ἰόντα.

(1) Buresch, p. 106, rapproche fort à propos un oracle que Philostrate attribue à Apollonius de Tyane après sa mort. Un de ses disciples doutait de l'immortalité de l'âme, Apollonius lui en révèle la vérité par l'oracle suivant (Philostr. *Vita Apollonii*, VIII, 31, éd. Conybeare, t. II, p. 404) :

Ἀθάνατος ψυχὴ κοὐ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας,
ἥ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ὅτ' ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος,
ῥηϊδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ,
δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην·
σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὅ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις,
ἤ τι μετὰ ζωοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις,

L'âme est immortelle; elle n'est pas à vous, elle est à la Providence. Quand le corps est épuisé, semblable à un coursier rapide qui franchit la barrière, l'âme s'élance et se précipite au milieu des espaces éthérés, pleine de mépris pour le triste et rude esclavage qu'elle a souffert. Mais que nous importent ces choses ? Vous les connaîtrez quand vous ne serez plus. Tant que vous êtes parmi les vivants, pourquoi chercher à percer ces mystères? (Trad. Chassang.)

Un dans le monde entier est Dieu, qui a fixé des lois à l'orbe du branle céleste, et qui a établi l'équilibre des heures et des saisons, en imposant à leurs révolutions des liens d'harmonie et de connexion. On l'appelle Zeus, par qui est le temps et la vie, (on l'appelle) *Zên père de tout, dispensateur du souffle vital : il est lui-même en lui-même et va de l'un à l'un.*

XV (= Buresch, 39). A quelqu'un qui a demandé à Apollon s'il existe un dieu plus grand que lui, Apollon fait répondre :

Ἔστι θεῶν μακάρων ὕπατος θεὸς, ὃς χθόνα πᾶσαν
ἄμφις ἔχει καὶ κῦμά θ' ἁλὸς καὶ ἀπείριτον οἶδμα
ὠκεανοῦ· πάντῃ δὲ κικλήσκεται εὐρυόπα Ζεύς.
τῷ γὰρ ὑπείκουσιν μάκαρες, τὸν χρὴ λιτανεύειν.

Il est un dieu souverain des dieux heureux, qui a autour de lui la terre entière et les flots de la mer et l'onde infinie de l'océan. Partout il est appelé Zeus qui voit au loin. A lui obéissent les (dieux) *heureux, c'est lui qu'il faut invoquer.*

XVI (= Buresch, 41). Apollon décrit la fonction des dieux ses congénères :

Ἀθανάτοισιν ἅπασιν ἔχειν διενείματο τιμὰς
ὑψιμέδων γενέτης· Φοίβῳ μαντηγόρον ὀμφήν,
καὶ Δηοῖ καρποὺς καὶ Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης,
καὶ Βάκχῳι γλευκηρὸν ἀναζέον ἄνθος ὀπώρης,
παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων
κοιρανέειν φιλότητος ἀμυμήτῃ γ' Ἀφροδίτῃ.

Le père qui règne très haut a réparti les charges entre tous les immortels. A Apollon la vaticination des oracles, à Cérès les fruits, à Pallas la graisse de l'huile, à Bacchus le moût chaleureux fleur de l'automne, à l'irréprochable Aphrodite de présider à l'amour dans le mariage des vierges et les jeunes hyménées.

XVII (= Buresch, 42). Oracle d'Apollon, répondant à quelqu'un qui lui a demandé si le très-haut (ὁ ὕψιστος) est seul sans commencement :

Αὐτὸς ἄναξ πάντων, αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος,
ἰθύνων τὰ ἅπαντα σὺν ἀφράστῳ τινὶ τέχνῃ,
οὐρανὸν ἀμφιβαλών, πετάσας χθόνα, πόντον ἐλάσας,
μίξας ὕδατι πῦρ, χθόνα τ' ἠέρι καὶ πυρὶ γαῖαν,
χεῖμα, θέρος, φθινόπωρον, ἔαρ κατὰ καιρὸν ἀμείβων
εἰς φάος ἦγεν ἅπαντα καὶ ἁρμονίοις πόρε μέτροις.

Roi de l'univers, ne devant qu'à lui-même son être et sa génération,

gouvernant l'univers invisiblement, il a disposé le ciel (au-dessus de la terre), *il a étendu la terre* (sous le ciel), *il a repoussé la mer* (dans ses limites), *il a mêlé le feu à l'eau, la terre à l'air et au feu, il a fait se succéder l'hiver, l'été, l'automne, le printemps, dans leurs saisons, il a tout amené à la lumière et* (tout ordonné) *par des mesures harmonieuses.*

XVIII (= Buresch, 43). A quelqu'un qui a demandé si l'homme qui commet une faute échappe au regard de Dieu, l'oracle répond (1) :

Οὐδεὶς ἂν λήθοι τοῖος θεόν· οὐδὲ σοφοῖσι
κέρδεσιν οὐδὲ λόγοισιν ὑπεκφύγοι ἄλκιμον ὄμμα.
πάντα θεοῦ πλήρη, πάντῃ θεὸς ἐστεφάνωται,
πάντα ζωογονῶν ὁπόσα πνείει τε καὶ ἕρπει.

Aucun criminel n'est ignoré de Dieu. Ni par de prudentes astuces, ni par des discours, il ne trompera l'auguste regard. Dieu remplit tout, Dieu est partout enveloppé, il vivifie tout ce qui respire et se meut.

On pourra rapprocher de cet oracle un autre oracle (Buresch, 50) que notre *epitomator* dit être cité par Syrianos (ὅτι ὁ Συριανὸς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πονήμασιν ἀναφέρει χρησμὸν τοιοῦτον·).

Εἷς κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης γέγας, ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλοῦται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ
καὶ Μῆτις, πρώτη γενέτις, καὶ Ἔρως πολυτερπής.
πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται,
πάντα μόνος δὲ νοεῖ, πάντων προνοεῖ τε θεουδῶς·
πάντῃ δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἄνακτος
ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι,
θῆρές τ' οἰωνοί θ', ὁπόσα πνείει τε καὶ ἕρπει.
οὐδὲ ἕ που λήθουσιν ἐφήμερα φῦλ' ἀνθρώπων,
ὅσσ' ἀδίκως ῥέζουσί περ οὐδ' εἰν οὔρεσι θῆρες
ἄγριοι, τετράποδες, λασιοτόιχες, ὀμβριμόθυμοι.

Puissance unique, démon unique, père grand, maître de tout, corps royal unique, dans lequel l'univers est inclus, le feu et l'eau, la terre et l'éther, la nuit et le jour, et le Conseil génération première, et l'Amour délectable. Car tout cela est dans le grand corps de Zeus, seul il pense tout, il prévoit tout divinement. Partout sous le regard de Zeus père et prince vivent les dieux immortels et les hommes mortels, les bêtes, les oiseaux, tout ce qui respire et se meut. Ni à lui

(1) Wolff, p. 240.

n'échappe le genre humain éphémère, ni tout ce qui s'y commet d'injuste, pas plus que dans les montagnes les bêtes sauvages, quadrupèdes, hirsutes, farouches.

XIX (= Buresch, 44). A quelqu'un qui a demandé si par une vie vertueuse on peut approcher de Dieu, Apollon répond :

Ἰσόθεον δίζῃ γέρας εὑρέμεν, οὔ σοι ἐφικτόν.
Αἰγύπτου τόδε μοῦνος ἔλεν γέρας αἰνετὸς Ἑρμῆς,
Ἑβραίων Μωσῆς καὶ Μαζακίων σοφὸς ἀνήρ,
ὅν ποτε δὴ χθὼν θρέψεν ἀριγνώτοιο Τυήνας.
θνητοῖς γὰρ χαλεπὸν φύσιν ἄμβροτον ὀφθαλμοῖσιν
εἰσιδέειν, ἢν μή τις ἔχῃ σύνθημα θέειον.

Tu cherches à obtenir un honneur égal à Dieu, cela est au-dessus de tes forces. Cet honneur un seul l'a obtenu, le louable Hermes d'Égypte, et Moïse des Hébreux, et le sage d'entre les Masaciens, que nourrit jadis la terre de l'illustre Tyane. Car il est difficile aux regards mortels de contempler la nature immortelle, à moins d'avoir un sceau divin. — Masaca est le nom primitif de Césarée de Cappadoce (1), Tyane est en Cappadoce. Le sage des Masaciens est donc Apollonius de Tyane. Hermes est sans hésitation possible le Trismégiste (2).

XX (= Buresch, 52). L'*epitomator* donne cet oracle comme un oracle d'Apollon qui s'adresserait à des Juifs interrogeant le dieu sur « la fin » du monde : il y a là un manifeste contre-sens de l'*epitomator*, et point n'est question des Juifs.

Ὦ μέγ' ἀναιδέες, ὦ κακοφράδμονες <ἄνδρες> ἀλιτροί.
τίπτε πρὸς ἡμέτερον δόμον ἤλθετε; πῶς δ' ἐμὸν οὖδας
ἀνθρώποις φθέγξαιθ' οἷς μὴ βίος ὀρθὸς ὁδεύει,
οἳ νόμον ἐκ προγόνων γεννήτορος ἠρνήσαντο;
τοῦσι δ' ἀπ' ἀντολίης κακὸν ἔρχεται ἀπροφάσιστον.
ὄμνυμι τὸν κατέχοντα θρόνους ὑπὸ γαῖαν ἅπασαν
καὶ τῶν οὐρανίων μακάρων γεννήτορα κεῖνον,
ὃς κατέχει πόντον πολιὸν γλαυκήν τε θάλασσαν·
πάντα χαμαὶ πεσέει καὶ πᾶς θ' ἕνα θρῆνον ἀείσει.

O impudence grande! O hommes impies et de mauvais dessein! Pourquoi êtes-vous venus à notre temple? Et comment mon sanctuaire

(1) Philostorg. IX, 12 (éd. Bidez, p. 120) : ὅτι Μάζακα τὸ πρῶτον ἐκαλεῖτο ἡ Καισάρεια ἀπὸ Μοσὸχ τοῦ Καππαδοκῶν γενάρχου ἐλκυσαμένη τὸ ὄνομα.

(2) Avec Kroll, on ne croira pas l'œuvre du Trismégiste antérieure au IIIe siècle, art. « Hermes Trismegistos », p. 821, t. VIII (1913), de la *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa.

parlerait-il à des hommes dont la vie ne marche pas droit, et qui ont renié la loi du père depuis leurs ancêtres? Sur eux de l'orient un mal vient, implacable. Je jure par celui qui siège sous la terre entière, père des bienheureux du ciel, et qui contient la blanche mer, la glauque mer : tout tombera par terre, et tout poussera un unique gémissement.

*
* *

Les oracles que nous venons de citer sont à rapprocher d'un oracle cité par Porphyre aussi dans sa *Philosophie des oracles* et reproduit d'après Porphyre par Eusèbe :

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἀρ' Ἑβραῖοι,
αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνῶς.

Ce distique a l'avantage d'avoir attiré l'attention des critiques. Harnack a voulu lui attribuer une origine « christlich-jüdische », en conformité avec une théorie qui lui est chère, que maints écrits apocryphes juifs ont été adoptés et retouchés à leur usage par les chrétiens (1). Pour ce qui est du présent distique, Geffcken a judicieusement objecté qu'un chrétien n'aurait pas fait de la sagesse le partage des Chaldéens et des Hébreux à l'exclusion des chrétiens (2). On peut ajouter qu'un juif n'aurait pas mis les Chaldéens sur le même pied que les Hébreux (3). Nous conjecturons que nous avons affaire dans ce distique à une composition syncrétiste, pas antérieure donc au temps des Sévères, antérieure à Porphyre par qui elle est citée dans sa *Philosophie des oracles,* c'est-à-dire dans une œuvre de jeunesse (4).

Un passage de Celse, cité par Origène, contient une apologie des oracles et à cette occasion une énumération des divers genres d'oracles. On y voit que tous les oracles sont des réponses données par le dieu sur des cas particuliers qui lui ont été proposés, notamment en vue d'obtenir des guérisons (5). Il ne semble donc pas que,

(1) Harnack, *Chronologie,* t. II (1904), p. 157. Cf. Wolff, p. 141.

(2) Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (1907), p. 268.

(3) Si par Chaldéens on entend les *Oracula chaldaica*, apocryphes, que Labeo a connus, et que l'on suppose avoir paru vers l'an 200 de notre ère, Nieggetiet, p. 36, notre induction n'en sera que plus forte.

(4) Porphyre étant né en 232 ou 233 (Bidez, *Vie de Porphyre* [1913], p. 5 et 15), on pourra dater son livre des environs de 260.

(5) Origen. *Contra Celsum,* viii, 45 (éd. Koetschau, t. II, p. 259-260). Voyez les oracles de ce genre colligés par Wolff, p. 90-99.

à l'époque de Celse, soit en 180 ou quelque peu plus tôt, sous Marc Aurèle, on connut les oracles professeurs de théologie. Il en était tout autrement au temps de Porphyre, qui en fait lui-même l'observation (1), et qui a entendu tirer de tels oracles une « philosophie » (2). On inférera de là que cette littérature d'oracles dogmatisants est à placer entre Celse et Porphyre, autant dire dans la première moitié du IIIe siècle.

Cette littérature, exploitée par Porphyre, était de fabrication païenne syncrétiste : on comprend que l'auteur chrétien du Ve siècle, qui nous la fait connaître dans sa *Theosophia,* n'ait recueilli que les oracles qui revenaient à sa thèse, à savoir que les païens avaient connu le vrai Dieu. On ne peut douter cependant que cette littérature d'oracles n'ait eu une pointe tournée contre le christianisme. Quand l'oracle cité par Porphyre déclare que seuls les Chaldéens et les Hébreux ont connu la sagesse et adoré purement le Dieu souverain et qui s'est engendré lui-même, il est difficile de ne pas soupçonner là une critique à l'adresse des Chrétiens. Pareille intention peut être soupçonnée dans un autre oracle cité par Porphyre et reproduit par saint Augustin, qui le traduit du grec en latin :

Interroganti, inquit (Porphyrius), quem deum placando revocare possit uxorem suam a Christianismo, haec ait versibus Apollo :

Forte magis poteris in aqua impressis litteris scribere, aut adinflans leves pinnas per aera avis volare, quam pollutae revoces inpiae uxoris sensum. Pergat quo modo vult inanibus fallaciis mortuum deum cantans, quem iudicibus recta sentientibus perditum pessima in speciosis ferro vincta mors interfecit.

Deinde post hos versus Appollinis..., subiunxit adque ait (Porphyrius) : « In his quidem inremediabile sententiae eorum manifestavit (Apollo) dicens, quoniam Iudaei suscipiunt deum magis quam isti » (3).

L'oracle d'Apollon, en réponse à l'homme qui lui demande comment il pourra retirer sa femme de l'erreur chrétienne, est un oracle qui ne dissimule pas la haine et le mépris du christianisme, la religion qui adore comme un Dieu mort l'homme qu'une juste condamnation a condamné au dernier supplice. Et Porphyre, faisant allusion peut-être à un oracle différent, mais du même esprit, ajou-

(1) Geffcken, p. 297, note 4. Bidez, p. 19-20. — Cf. Arnob. II, 21 (p. 65) : « ... horum alicuius, qui acuminis perhibentur fuisse divini, aut ex deum responsis sapientissimi nuncupati. »

(2) Augustin. *Civ. Dei,* XIX, 22 (p. 411) : « Postremo ipse est Deus, quem doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus, etiam per eorum oracula, quos deos putat, deum magnum Porphyrius confitetur. »

(3) Augustin. *Civ. dei,* XIX, 23 (p. 411-412).

tait : les Juifs reçoivent Dieu mieux que les Chrétiens. Augustin trouve Apollon si animé là contre le christianisme, qu'il se demande si Porphyre n'a pas lui-même fabriqué l'oracle qu'il prête à Apollon. Le soupçon d'Augustin n'est pas fondé. Mais, dès là que cette littérature d'oracle est capable d'une pareille offensive contre le christianisme, on pourra conjecturer qu'il y a ailleurs des traces de cette même animosité. Ainsi, l'oracle xx, cité plus haut, avec l'éloge qu'il contient d'Hermes Trismégiste, de Moïse, d'Apollonius de Tyane, peut avoir sa pointe tournée contre le Christ; l'oracle xx peut viser, non pas les Juifs, comme l'a cru l'*epitomator,* mais les Chrétiens (1).

*
* *

Voici une autre série d'oracles mêlés aux premiers par notre *epitome,* mais dont l'inspiration est très différente :

I (= Buresch, 16). Le prêtre d'Apollon a questionné le dieu sur la religion qui doit dans l'avenir prédominer, et l'oracle répond (2) :

Μὴ ὄφελες πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
δύστηνε προπόλων, περὶ θεσπεσίου γενετῆρος,
ἀμφί τε τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος
καὶ πνοιῆς, ἣ πάντα πέριξ βοτρυδὸν ἔἵσχει,
οὔρεα, γῆν, ποταμούς, ἅλα, τάρταρον, ἠέρα καὶ πῦρ·
ἥ με καὶ οὐκ ἐθέλοντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώξει
αὐτίκ', ἐρημαῖος δὲ λελείψεται οὐδὸς ἀφήτωρ.
οἴμοι ἐγώ, τρίποδες στοναχήσατε, οἶχετ' Ἀπόλλων·
οἶχετ', ἐπεὶ φλογόεις <με> βιάζεται οὐράνιος φώς.

Inutile de m'interroger, moi le dernier et l'ultime, ô malheureux néokore, sur le divin Père, et sur le Fils du roi auteur d'oracles, et sur l'Esprit qui presse de toute part l'univers comme une grappe de raisin, montagnes, terre, fleuves, mers, tartare, air et feu, et qui contre ma volonté me chassera bientôt de ce temple, dont le seuil qui lance (des oracles) *sera laissé désert. Malheureux que je suis! Gé-*

(1) Cf. Augustin. *Civ. Dei,* xix, 23 (p. 413), citant Porphyre, au dire de qui les oracles ont parlé en bons termes du Christ : « Christum enim di piissimum pronuntiaverunt et inmortalem factum et cum bona praedicatione eius meminerunt, Christianos vero pollutos, inquit, et contaminatos et errore inplicatos esse dicunt et multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur. » Porphyre cite à l'appui un oracle d'Hécate : «... Viri pietate praestantissimi est illa anima : hanc colunt aliena a se veritate. »

(2) Wolff, p. 235-236.

missez, trépieds, Apollon s'en va! Il s'en va, car un homme céleste ardent lui fait violence.

Apollon s'avoue vaincu, et prédit qu'il sera chassé de son temple (1). Si cette prédiction est une prédiction *post eventum*, l'oracle prétendu serait de fabrication chrétienne et pourrait dater de l'époque de Constance II et des premières lois prohibitives du paganisme (2), sinon de l'époque de Théodose.

II (= Buresch, 51). Artémis dolente confie à son prêtre l'oracle que voici :

Παῖς ἑβραῖος κέλεταί με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων
οὐρανόθεν καταβάς, βρότεον δέμας ἀμφιπολεύων,
δύμεναι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐς Χάος νῦν ἀφικέσθαι.
κείνῳ δ' οὐκ ἔστιν τὸ δεδογμένον ἐξαλέασθαι·
χάζομαι, ὡς ἐθέλει. τί νῦν μήσομαι, δαίμονες ἄλλοι;

Un enfant hébreu, dieu commandant aux bienheureux, descendu du ciel, revêtu d'un corps mortel, m'ordonne de descendre à l'Ades et d'aller désormais au chaos. Il n'est pas possible de se soustraire à sa sentence. Je m'en vais, comme il le veut. Que vaticinerais-je maintenant, ô (vous) *les autres démons?*

Cet oracle prêté à Artémis est dans le même sentiment que le précédent, et doit dater du même moment où le culte des dieux est supprimé. L'expression οὐρανόθεν καταβάς, qui est purement chrétienne (3), complète l'expression οὐράνιος φώς de l'oracle précédent.

III (= Buresch, 12). Quelqu'un a demandé à Apollon de lui dire quel est le créateur de l'univers. Réponse de l'oracle :

Βαβαί, οὐ περὶ μικρῶν ἥκεις.
τὸν οὐρανοῦ τύραννον ἐκμαθεῖν θέλεις,
ὃν οὐδ' ἐγὼ κάτοιδα, πλὴν σέβω νόμον.
λόγος γάρ ἐστι καὶ λόγου πατὴρ γεγὼς
τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην.

Certes, tu viens (m'interroger) *sur* (un sujet) *non médiocre. Tu veux*

(1) Rapprochez Augustin. *De divinatione daemonum*, 1 : « Cum ergo de divinatione daemonum quaereretur, et affirmaretur praedixisse nescio quem eversionem templi Serapis quae in Alexandria facta est, respondi non esse mirandum si istam eversionem templi et simulacri sui imminere daemones et scire et praedicere potuerunt, sicut alia multa quantum eis nosse et praenuntiare permittitur. » Le *Serapeum* d'Alexandrie fut démoli à l'instigation de l'évêque Théophile, en 390, sous Théodose.

(2) *La paix constantinienne*, p. 458.

(3) Joan., III, 13 : οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.

connaître le roi du ciel, que (nul), *pas même moi, ne contemple, je vénère seulement* (sa) *loi. Car il est logos, et devenu père du logos il a ordonné le ciel et la terre entière.*

IV (= Buresch, 45). Oracle qui se lisait à Ombroi, ville égyptienne du nome de Thèbes :

Τὸν λόγον υἷα θεοῖο θεόν τε λόγον καλέουσι
καὶ θεότης κοινή τις ἐν υἱῷ καὶ γενετῆρι.

On appelle le logos fils de dieu et dieu-logos : une commune divinité est dans le fils et le père.

V (= Buresch, 46). Oracle qui se lisait à « Koptos, ville d'Égypte » :

Οὐρανὸς αὐτολόχευτος, ἐμ' <οὐρα>νὲ τοῦτο δίδαξον.
ἀλλά μοι ἔννεπε τοῦτο· τίς ἐς χθόνα δῖαν ἱκάνων
ἄρρητος σοφίην βροτέην ἐδίδαξε γενέθλην ;
— Ἐκ προθύρων γενετῆρος, ἀπ' οὐρανίων κορυφάων,
υἱὸς ὅλην κόσμησε βροτῶν πολυτειρέα φύτλην.
ἀλλ' αὐτὸν <μὲν> ἔτευξε λόγος, λόγον υἷα φυτεύσας.
οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἰσι, πατὴρ καὶ κύδιμος υἱός.
καί μιν ἐοῦσ' ἄχραντος ἀπειρήτη θ' ὑμεναίων
παρθενικὴ ἐλόχευσε πόνων ἄτερ Εἰληθυίης.

Le ciel engendré de lui-même, ciel, enseigne-moi cela. Et dis-moi ceci : Quel est l'ineffable qui, venant sur la terre divine, a enseigné la sagesse au genre humain ? — De l'atrium du père, des sommets célestes, le fils a mis ordre à tout le genre humain lassé, et lui (le fils) *le logos l'a fait, en engendrant un logos fils. Les deux sont un, le père et le fils illustre. Et lui* (le fils) *une* (mère) *l'enfanta pure, sans expérience de l'hyménée, virginale, sans l'aide d'Ilythie* (la déesse qui préside aux accouchements).

VI (= Buresch, 47). Oracle qui se lisait à « Éléphantine, ville d'Égypte » :

Πνεῦμα θεόρρητον φυσίζοον εἰκόνα πατρὸς
ἀμφὶς ἔχει· γενετὴρ δ' ἕλαχ' υἱέα, παῖς δὲ τοκῆα·
οἱ τρεῖς, οἱ δ' αὖ εἰσι μία φύσις, αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς.

Il manque peut-être un ou plusieurs vers en tête, pour indiquer le sujet de ἔχει... *Il a autour* (de lui) *un esprit dit par dieu, engendrant la vie, image du père. Le père a un fils, le fils a un père. Ils sont trois, et ils sont une* φύσις, *étant eux-mêmes en eux-mêmes.*

VII (= Buresch, 48). Autres oracles, faisant suite au précédent :

Τὸν θεὸν αὐτογένεθλον ἀείναον αὐδάξαντο
ἄνθρωποι, λόγον ἁγνόν, ὅσοι σοφίην ἐδάκησαν,

καὶ λόγον ἀγλαὸν υἷα πανομφαίοιο θεοῖο.
πνεῦμα δ' ἐν ἀμφοτέροισιν ἀκηράσιον ζάθειον.
εἰσὶ δέ τις τριὰς ἁγνὴ ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες.

Les hommes qui ont étudié la sagesse ont dit de Dieu qu'il ne doit son être qu'à lui-même, qu'il est éternel, qu'il est logos pur, et que le logos splendide est fils du père auteur d'oracles. Dans les deux est l'esprit, pur, divin. Ils sont une triade pure, en étant les uns dans les autres.

VIII (= Buresch, 49). Un oracle qui se lisait « en Égypte » au lieu appelé les Σηράγγες :

Ἦν νοῦς εἷς, πάντων νοερώτερος, ἄφθιτος ἀρχή.
τοῦδ' ἀπο παγγενέτης νοερὸς λόγος, ἄφθιτος αἰεὶ
υἱός, ἀπαυγὴ τοῦ νοεροῦ πατρός, εἷς ἅμα πατρί,
ἐν μὲν ἐπωνυμίῃ γε διεστηκὼς ἀπὸ πατρός,
εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἑνὸς εἷς· μία δόξα
πατρὸς υἱοῦ καὶ πνεύματος ἄφθιτος, αἰὲν ἐοῦσα.

L'intelligence était une, plus intelligente que tout, incorruptible principe. D'elle le logos intelligent, père de tout, incorruptible fils toujours, splendeur du père intelligent, un avec le père, distinct du père par le nom (qui lui est donné), *mais étant un avec le père et un de l'un, une étant éternellement la gloire incorruptible du père, du fils et de l'esprit.*

Ces oracles forment un groupe que l'on peut dire homogène. Il n'est d'abord plus question de dieux moindres, Apollon proclame lui-même qu'il est vaincu et qu'il s'en va avec ses trépieds. Il n'est pas davantage question de donner au dieu unique le nom de Zeus. Nous sommes ici en plein monothéisme chrétien trinitaire. Dieu est qualifié de θεσπέσιος γενετήρ, de πανομφαῖος βασιλεύς (allusion aux oracles de l'Ancien Testament), de οὐρανοῦ τύραννος, plus instamment de γενετήρ, autant de vocables chrétiens. Il est qualifié de αὐτογένεθλος, de ἀείναος, de ἄφθιτος ἀρχή, vocables chrétiens encore. Notons au passage que l'auteur des *Constitutions apostoliques* reproche à un de ses contemporains de qualifier Dieu de αὐτογένεθλος, comme si ce mot était malsonnant (1). Dieu est une intelligence, νοῦς, on ne parle plus de faire de Dieu un feu supercéleste. Le Dieu intelligence a engendré le Logos, par lequel il a fait l'univers, et qui est son fils : car le γενετήρ a un fils, et le fils a un père. Le logos est νοερός comme le père est

(1) *Constit. apostol.* VI, x, 1 (éd. Funk, p. 323) : ... τὸν μὲν παντοκράτορα θεὸν βλασφημεῖν, ἄγνωστον δοξάζειν,... ἄλεκτον, ἄρρητον, ἀκατονόμαστον, αὐτογένεθλον... *Ibid.* xi, 1 (p. 325) : ἕνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν... οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὡς ἐκεῖνοι οἴονται.

νοῦς, il est éternellement fils, il est la splendeur du père, il est un avec le père. Ces articles sont de bonne doctrine nicéenne. Il est vrai que notre oracle VII ajoute un trait moins orthodoxe :

ἓν μὲν ἐπωνυμίῃ γε διεστηκὼς ἀπὸ πατρός,
εἷς δὲ πέλων σὺν πατρὶ καὶ ἐξ ἑνὸς εἷς...

Le fils est *unus ex uno* et *unus cum patre*, il est cependant distinct du père ἐν ἐπωνυμίῃ, par l'appellation, le nom : l'expression est faible pour marquer la distinction nicéenne du père et du fils, cependant il n'est pas dit que la distinction du père et du fils soit purement nominale, et nous n'avons pas pour autant le droit d'accuser notre oracle de sabellianisme. De même pour l'expression :

λόγος γάρ ἐστι, καὶ λόγου πατὴρ γενῶς
τὸν οὐρανὸν διέταξε καὶ τὴν γῆν ὅλην.

Dieu est Logos et devient père du Logos : il n'y a pas là identité de Dieu et de son Logos, mais plutôt peut-être un écho de la théorie qui distingue en Dieu le Logos intérieur et le Logos proféré (λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός), théorie stoïcienne que les apologistes chrétiens ont tenté d'adapter à la dogmatique (1). Le Logos proféré est l'instrument qui sert à Dieu à ordonner le monde, idée philonienne inspirée par le récit de la Genèse. Plus difficile à reconnaître est la distinction du Logos et du Fils, dans notre oracle V, où l'on voit premièrement le Père (γενετήρ), puis le Fils, enfin le Logos comme intermédiaire entre le Père et le Fils :

ἀλλ' αὐτὸν μὲν ἔτευξε λόγος, λόγον υἷα φυτεύσας.

C'est bien étrange! Ce n'est pas le moins difficile, car il reste que le Fils serait une τεῦξις (*fabricatio*), un φυτόν (*germen, proles*). Ces expressions, teintées d'arianisme, trahissent peut-être surtout la gaucherie de l'auteur. Ailleurs, en effet, il identifie incontestablement le Logos et le Fils, notamment dans notre oracle III, où Logos = Fils de Dieu = Dieu.

καὶ θεότης κοινή τις ἐν υἱῷ καὶ γενετῆρι.

D'ailleurs dans l'oracle V, après avoir écrit ἔτευξε, φυτεύσας, au

Les doctrinaires que vise l'écrivain ne sont pas autrement désignés. Comme le texte lui est propre (il ne dépend pas de la *Didascalia* du IIIe siècle), on pourra voir dans ces doctrinaires des gens de son temps, c'est-à-dire de la seconde moitié du IVe siècle.

(1) J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (1910), p. 87. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I (1905), p. 234-236. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I (1909), p. 534.

sujet de la génération du Fils, l'auteur énonce, gauchement encore, que le Père et le Fils sont à la fois deux et un :

οἱ δύο δ' αὖ εἷς εἰσι, πατὴρ καὶ κύδιμος υἱός.

La génération du Fils est d'ailleurs éternelle (αἰεὶ υἱός), et par cette expression nous échappons à l'arianisme.

L'Esprit (πνοίη, πνεῦμα) est image du Père comme le Fils est splendeur du Père. L'Esprit fait la cohésion de l'univers : idée stoïcienne connue, d'après laquelle les êtres, n'ayant d'eux-mêmes aucune consistance, s'éparpilleraient à l'infini si l'Esprit n'était pas là pour les maintenir (συνέχειν) (1).

Le Père, le Fils, l'Esprit constituent une τριὰς ἁγνή, une trinité pure. Le Fils est σὺν πατρί, l'Esprit est dans le Père et le Fils, ἐν ἀμφοτέροισιν. Ils sont trois, mais ils sont en même temps μία φύσις, μία δόξα, expressions nettement nicéennes, et cette gloire n'a pas eu de commencement ayant toujours été, αἰὲν ἐοῦσα.

L'incarnation, après la trinité : Apollon déclare être chassé par un brillant homme céleste, φλογόεις οὐράνιος φώς, dans lequel on peut reconnaître le Christ ressuscité et glorieux. Le Fils, qui est un avec le Père éternellement, a été enfanté (dans le temps) par une vierge pure. Il est à ce titre fils d'Hébreux, παῖς ἑβραῖος, et, en même temps, descendu du ciel, οὐρανόθεν καταβάς, revêtu d'un corps mortel, formules élémentaires, mais correctes, du dogme de l'incarnation.

On peut émettre l'hypothèse que ces oracles de fabrication chrétienne ont été composés vers le milieu ou dans la seconde moitié du IVe siècle, avec l'intention de justifier la suppression du culte païen au moyen d'oracles par lesquels les dieux eux-mêmes annonçaient leur défaite et prophétisaient l'avènement de la religion chrétienne (2).

Pierre Batiffol.

(1) Lebreton, p. 78-79.

(2) Rapprochez Augustin. *Contra Faustum*, XIII, 15 (éd. Zycha, p. 394) : « Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates vel theologi vel sapientes vel philosophi gentium de filio Dei aut de patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam... » Ce disant, Augustin réfute le manichéen Faustus, qui professait au contraire que les témoignages pris aux Sibylles, à Orphée, à Hermes Trismégiste, sont plus capables de toucher un païen que les prophéties des prophètes hébreux. Voici le texte de Faustus : « Ita nihil, ut dixi, ecclesiae christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constet ex gentibus quam ex Iudaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis quem dicunt Trismegistum, aut Orphei aliorumque in gentilitate vatum, haec nos aliquanto ad fidem iuvare poterunt qui ex gentibus efficimur christiani... » *Ibid.* 1 (p. 378-379).

IV

LE COMMENTAIRE DE SAINT JÉROME SUR ISAIE

I. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX.

Le commentaire de saint Jérôme sur Isaïe est une des œuvres où se manifeste le mieux, à notre avis, la manière exégétique du savant solitaire de Bethléem. Le lyrisme du prophète excite sa verve et contribue à conserver au style de l'interprétation une vivacité et un coloris qui paraîtraient déplacés dans un commentaire s'ils n'étaient alliés à des qualités positives incontestables. Ce tour impétueux qui atteint fréquemment le ton oratoire n'exclut point en effet un singulier déploiement d'érudition, et ce n'est pas sans étonnement que l'on voit rouler dans ce courant dont l'ampleur du début se maintient jusqu'au bout une quantité d'annotations textuelles, de remarques personnelles, de rapprochements scripturaires, de citations profanes, d'allusions à des usages et à des systèmes contemporains, d'interprétations qu'il critique, adopte ou rejette. Il est vrai que saint Jérôme s'est déjà fait la main en expliquant les douze petits prophètes ainsi que Daniel. Néanmoins sous un style facile et entraînant il existe un travail considérable que le commentateur ne cherche pas à dissimuler. « Gros labeur, écrit-il dans la préface du premier livre, que de vouloir exposer tout le livre d'Isaïe, sur lequel ont sué les génies de nos devanciers. » Et encore la rareté de ces pionniers rend-elle la tâche plus ardue. Il n'y a guère que les Grecs qui comptent des écrivains ayant tenté de défricher ce terrain inexploré. « Quant aux Latins, il règne là-dessus un grand silence, si l'on met à part Victorinus le martyr de sainte mémoire qui pouvait dire avec l'Apôtre : Je manque de style mais non de science. » Les Grecs, d'ailleurs, qu'ils s'appellent Origène, Eusèbe, Didyme ou Apollinaire, ont laissé beaucoup à faire. Leurs explications sont ou trop unilatérales, ou trop concises, ou seulement fragmentaires Enfin c'est à des Latins que s'adresse Jérôme, à ces Latins « aux oreilles dédaigneuses, qui se dégoûtent de comprendre les saintes Écritures et ne se plaisent qu'à applaudir l'éloquence ». Qu'un tel public ne se soit pas mis en

peine de recourir aux lumières des Pères grecs, il est aisé de se l'imaginer. Aussi bien l'œuvre de Jérôme portera-t-elle remède à cette incurie, et nous pensons que ce n'est pas sans dessein qu'elle a revêtu cette forme vivante et dégagée bien propre à soutenir l'attention d'un lecteur exigeant. Ne fallait-il pas émoustiller d'un grain de sénevé le palais difficile de ces Occidentaux auxquels il s'adressait derrière Eustochium au désir de qui le saint avait accédé en composant ce volumineux commentaire?

En dehors des diverses introductions qui émaillent son œuvre l'auteur ne parle qu'une seule fois directement à la fille de sainte Paule. C'est à propos de LX, 6, qui amène Jérôme à parler du chameau passant par le chas d'une aiguille, et à faire l'éloge du désintéressement de Paule et de Pammachius. Juste hommage rendu à des êtres chers dont le nom devait se perpétuer avec le commentaire puisque ce travail leur avait été promis. Outre la grâce du style, le rôle important que l'interprète accorde aux Romains dans la réalisation des prophéties isaïennes était de nature à piquer leur intérêt et à flatter leur amour-propre. Il ne néglige pas davantage de rappeler à l'occasion certains traits de la poésie profane et quelques allégations de philosophes connues de son public. Il arrive aisément à égaler les plus habiles en l'art de manier la phrase. Le distingué orateur grec qu'il cite à propos de la brièveté de la vie est bien froid à côté de cette considération tirée des profondeurs de sa pensée : « Si l'on regarde combien la chair est fragile, que nous croissons et décroissons suivant le cours des heures, sans demeurer dans le même état, que le moment où nous parlons, dictons et écrivons est déjà loin de nous, on trouvera juste de comparer la chair à du foin et sa vigueur à la fleur du foin ou de l'herbe des prés (XL, 6). A peine sortis des langes nous voilà enfants, enfant l'on est tout à coup jeune homme et jusqu'à la vieillesse l'on change selon des intervalles indéterminés; on se voit vieux avant de constater avec stupeur qu'on n'est plus jeune. Une belle femme qui traînait après elle des troupes d'enfants se ratatine et prend un front sillonné de rides : faite naguère pour l'amour, elle devient un objet de dégoût. » Saint Jérôme cependant se défend parfois de mettre en œuvre la rhétorique et la dialectique. La crainte de passer pour pédant lui fait choisir des exemples à la portée du vulgaire, comme celui de la relation d'un père et de son fils, d'un centurion et d'un tribun (LX, 17). C'est pourquoi on lui pardonne de se montrer si érudit. Nous lui savons gré de même d'avouer qu'il a fait erreur dans certaines traductions. Ne vaut-il pas mieux, comme il dit (XIX, 16), revenir sur sa propre erreur que d'y persister, en rougis-

sant de confesser son impéritie? On sent bien là, non un artifice de langage, mais un trait de cette grande franchise qui fait le fond de son caractère. Ce n'est point non plus chez lui procédé de rhéteur que d'affirmer son embarras en face des difficultés. Le passage XXII, 6-8 lui paraît obscur tant au point de vue historique qu'au sens mystique. Si l'on refuse d'admettre son interprétation, un avis proposé par un autre sera le bienvenu, s'il est reconnu vrai. Ailleurs la difficulté d'établir une corrélation entre un verset et un fait historique le contraint à se réfugier dans divers commentaires anagogiques. Ainsi en est-il pour XXI, 11. Mais il est nécessaire de dire que ces cas d'extrême réserve sont de rares exceptions. Jérôme lui-même ne se fait pas faute de reprendre « ceux qui ne suivent que le sens mystique et qui dans les endroits très difficiles fuient les questions issues au cours d'une libre discussion ». Il reconnaît néanmoins dans la gracieuse métaphore qui constitue son prologue au livre XIII qu'on ne saurait s'embarquer sur la vaste mer d'Isaïe sans courir le risque d'être ballotté! Ces oracles, déclare-t-il dans son prologue au livre VIII, sont environnés de telles obscurités que, en raison de l'ampleur de la matière, j'estimais brève une explication qui par elle-même est longue. Tant pis pour les lecteurs qui perdraient patience ou seraient déçus, ayant entrepris de suivre le commentaire dans l'espoir d'y goûter une agréable littérature! Aussi revient-il à ses Latins de la première introduction et, loin de les enjôler, il leur fait cette déclaration catégorique : « Nous écrivons pour les studieux, pour ceux qui désirent savoir la Sainte Écriture et non pour les dégoûtés, pour ceux qui font la grimace à chaque verset. Désirent-ils un fleuve d'éloquence et d'élégantes déclamations? Qu'ils lisent Tullius, Gallion, Gabinianus, ou, pour parler des nôtres, Tertullien, Cyprien, Minutius, Arnobe, Lactance, Hilaire. Notre but à nous est de faire comprendre Isaïe et nullement d'attirer des éloges sur nos paroles à propos d'Isaïe. » Jérôme était-il sans se douter qu'il pouvait prendre rang à côté de ces illustres écrivains même pour la beauté du style? En tout cas il les dépassait de beaucoup par l'étendue de ses connaissances linguistiques et de son érudition.

Bien plus, son commentaire le range également parmi les apologistes. Nous verrons qu'il ne perd aucune occasion de rompre des lances avec les exégètes juifs et judaïsants, avec les savants du paganisme, avec les tenants de la superstition, avec les millénaristes, les gnostiques et les hérétiques en général. En édifiant la vérité du christianisme sur les bases de la prophétie, il ne perd pas de vue ses adversaires, semblable aux restaurateurs du Sanctuaire qui

maniaient la truelle d'une main tandis que de l'autre ils tenaient le glaive. Son interprétation, comme on sait, ne se borne pas à extraire des textes un sens mystique ou une leçon morale. L'adaptation aux faits historiques y trouve une large part. Elle fait la charpente du commentaire et en soutient l'intérêt. Le sens spirituel lui est subordonné. Quand on nous parle de Mèdes, de Chaldéens, de Babylone, il n'y a pas à chercher à côté; ce n'est pas qu'il réprouve l'interprétation morale, mais l'exégèse spirituelle doit suivre l'ordre de l'histoire, sous peine de tomber dans des erreurs de visionnaire (1). Mais comme l'histoire comprend plusieurs plans qui se succèdent selon la suite chronologique des faits, c'est au génie du commentateur qu'il appartient de discerner les événements auxquels se réfèrent les oracles prophétiques. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'une menace adressée au roi d'Assur, Jérôme demande à rester dans le domaine de l'histoire ancienne : « Du contexte, écrit-il sur x, 12, il ressort que ce texte comminatoire concerne Sennachérib, roi des Assyriens. » Tant que ce terrain lui paraît assez solide, il consent difficilement à le quitter pour descendre à des époques moins lointaines. Certains pensaient que xvii, 7, qui appartient à l'oracle contre Damas, avait reçu sa réalisation au temps du Christ, quand le règne du Sauveur succéda au royaume détruit des Damascènes. « Pieuse intention des interprètes, s'écrie saint Jérôme, mais qui ne garde pas l'ordre historique (2). » Et il poursuit dans ce sens l'explication du chapitre en dépit de l'exégèse adverse, voulant élever sur des bases historiques une toiture historique qui les protège (3). Ailleurs, rejetant une interprétation qui vise Zorobabel et Esdras, il se maintient dans la période assyrienne (x, 20). Mais, si le tableau des événements prédits l'invite à envisager le temps du retour de la captivité, il n'hésite pas à descendre le cours de l'histoire (4), sans toutefois atteindre les âges chrétiens, à moins d'y être autorisé par une interprétation canonique. Eusèbe est pris à partie pour quitter trop aisément les bornes de l'histoire d'Israël et de passer à la moindre difficulté sur la voie de l'allégorie, et Jérôme tient à faire savoir qu'il ne lui a rien emprunté.

(1) *In* xiii, 19 : *Et hæc dicimus, non quod tropologicam intelligentiam condemnemus, sed quod spiritualis interpretatio sequi debeat ordinem historiæ, quod plerique ignorantes, lymphatico in scripturis vagantur errore.*

(2) *Pia quidem voluntas interpretantium, sed non servans historiæ ordinem.*

(3) *In* xvii, 12 : *Nos autem cæptum sequimur ordinem, et historica fundamenta, historico culmine protegimus.*

(4) Ainsi xviii, 7 : *Hoc autem sub Zorobabel... factum intelligimus.*

On aurait tort de croire néanmoins que notre commentateur s'est forgé une règle d'interprétation absolument rigide et incapable de s'adapter à la diversité que présentent les recueils d'oracles compris dans le livre d'Isaïe. Il sait aussi bien que tout autre mettre en relief les passages messianiques, depuis celui de la Vierge jusqu'à ceux du Serviteur de Jahveh souffrant pour son peuple, s'autorisant de toutes les citations puisées dans ces prophéties par les auteurs du Nouveau Testament. Que dire du retour du petit nombre d'Israélites sauvés de la destruction (x, 22) après ce qu'en a écrit saint Paul dans l'Épître aux Romains (ix, 27)? Là où l'on est précédé par l'autorité d'un tel homme, toute autre interprétation doit cesser. Outre le Christ Jésus, Jérôme reconnaît dans les oracles d'Isaïe le rôle du Précurseur, les Apôtres, l'Église, la fuite des premiers fidèles, la vengeance divine s'exerçant sur Jérusalem et le peuple juif par le bras des Romains. Son messianisme est, pour ainsi dire, avant tout ecclésiologique, et, par contre-coup, fort peu eschatologique. Il ne lui plaît pas de voir dans le fameux tableau de l'âge d'or du chap. xi une description de la béatitude dont les justes jouiraient à la fin des temps sous la houlette du Messie : ce sont là des rêves de Juifs et de Judaïsants aux conceptions terre à terre. Or tout cela se trouve réalisé dans l'Église. *Quod quotidie cernimus in ecclesia.* S'il lui arrive de tendre jusqu'au second avènement du Sauveur, ce n'est pas sans s'arrêter quelque peu au premier. Quelle difficulté éprouverait-il donc à contempler l'allégresse et la gloire de l'Église dans les superbes strophes du chapitre lx? Ces rois qui marchent à la lumière de la nouvelle Jérusalem sont bien ces princes qui acceptent la loi chrétienne, après avoir abjuré leurs erreurs (1). L'ensemble de la prophétie dont la réalisation se déroule entre la première venue du Sauveur et la fin du monde s'est donc accompli en partie. Il en est cependant qui en reculent l'accomplissement dans les siècles futurs jusqu'au moment où les nations entièrement converties verront Israël rentrer au bercail. Opinion nullement répréhensible, pourvu qu'on entende les choses spirituellement et non selon la chair. Nous retrouvons à peu près la même concession à propos de lx, 22 : « Bien que l'on voie chaque jour de tels faits se vérifier dans l'Église, ils recevront cependant leur pleine réalisation lors de la consommation du monde et au second avènement du Sauveur. »

L'histoire toutefois n'arrive pas toujours à rompre les sceaux du

(1) *Quod quotidie videmus expleri : Quando idololatrix errore sublato, et persecutionis rabie, ad fidem et tranquillitatem Christi, Romani principes transeunt.*

secret prophétique. Aussi voyons-nous parfois notre commentateur provoquer les partisans exclusifs du sens littéral. « Interrogeons donc ceux qui se contentent de suivre la pure histoire... Les arbres applaudissent-ils avec leurs branches et les fleuves avec leurs mains (1)? » Et ailleurs : « Qu'ils répondent les Juifs et les amis de la simple histoire, qui cherchent dans l'arbre non les fruits, mais les feuilles seulement et l'ombre des mots qui sèche vite et dépérit... comment le Carmel se changera en forêt et en verger, etc. (2). » C'est alors que Jérôme se réfugie dans le sens allégorique. Il le fait sans trop d'efforts, quoique assez rarement, ses devanciers ayant largement pratiqué ce mode d'exégèse jusqu'à en faire un véritable abus. Notre commentateur a le goût assez sûr pour se garder de mettre de l'allégorie partout, dans les passages historiques surtout. Pour la curiosité des faits il se laisse aller à quelques citations d'esprits mystiques ou d'interprètes allégoriques (3) à la suite de son exposition historique. Quant au sens tropologique ou moral, à l'enseignement qui a pour but l'édification du lecteur, Jérôme y revient plus fréquemment. Il le fait aller généralement de pair avec le sens littéral. Pour les chapitres des Visions (de XIII à XXIII), il sépare les deux commentaires. L'interprétation littérale historique comprend les livres IV et V; elle avait été exécutée jadis à part sur la demande de l'évêque Amabilis. Ajoutée à la précédente pour ne pas rompre l'unité de méthode (car Jérôme a promis à Eustochium de suivre tout le long ce double fil exégétique), l'interprétation spirituelle forme la matière des livres VI et VII (4). C'est en comparant ces explications parallèles que l'on prendra une juste idée de l'extraction du sens tropologique et anagogique chez notre interprète. On y remarquera en particulier ces digressions sur l'étymologie des noms géographiques mises à la mode par Origène et dont Jérôme fait un large emploi dans sa lettre sur les stations des Hébreux dans le désert.

Tels sont les traits essentiels de ce commentaire d'Isaïe que nous avons jugé à propos de reproduire sommairement au préalable avant de passer en revue les procédés spéciaux de l'exégèse hiéronymienne

(1) *In* LV, 12 : *Interrogemus eos qui simplicem tantum sequuntur historiam.*

(2) *In* XXIV, 17.

(3) Cap. XXII : *Quidam iuxta mysticos intellectus, piscinam Veterem, legis umbram intelligunt.... Putant allegorici interpretes de passione Christi esse prædictum.*

(4) *In* VI *Proœmio : Quod in præcedenti volumine pollicitus sum, ut super fundamenta historiæ... spirituale extruerem ædificium, et imposito culmine, perfectæ ecclesiæ ornamenta monstrarem... hoc in sequentibus duobus libris facere conabor.*

qui nous ont frappé au cours de la lecture que nous avons faite de cette œuvre.

II. — OBSERVATIONS PARTICULIÈRES.

Critique textuelle. — L'utilisation des Hexaples offrait à saint Jérôme la facilité de mettre en évidence les divergences existant entre le texte hébreu et les Septante et de grossir ses annotations d'hypothèses fondées sur les leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Il a fort à faire en effet pour démêler le véritable texte au milieu de ces discordances. Ses préférences vont à l'hébreu, c'est un fait certain. Il l'appelle *Veritas*, c'est assez dire. Mais il ne peut pourtant délaisser la version alexandrine. L'autorité dont elle jouit en Occident lui impose non seulement de la citer, mais aussi de l'interpréter au cours de son commentaire. Donnons pour exemple cette explication de XXX, 20 : « En cet endroit l'édition des LXX et l'hébreu sont en désaccord. Nous traiterons en premier lieu de l'édition ordinaire (*de vulgata editione*), et nous suivrons ensuite l'ordre de la vérité (*ordinem veritatis*)... *Porro iuxta Hebraicum, et facilis et vera explanatio est.* Or d'après l'hébreu l'explication est facile et vraie. » Ainsi la diffusion de la version latine du texte des Septante le forçait à en tenir compte en dépit de la faveur qu'il accordait au texte hébraïque. C'est ce qu'il avoue implicitement lorsqu'il mentionne l'importance de celle-là. « Nous avons dit, ajoute-t-il à l'exposé de LXV, 20, nous avons dit cela d'après les LXX, dont l'édition est répandue dans le monde entier, de crainte de paraître dans un passage si fameux nous retrancher dans la citadelle de la langue des Hébreux » (1). C'est donc un sentiment de condescendance qui le meut à prendre ici comme base la version alexandrine, qui est aussi très vénérable du fait qu'elle est lue dans les églises (2). Une telle concession était commandée par l'exigence d'un grand nombre de ses lecteurs qui taxaient d'œuvre imparfaite un commentaire fondé sur un texte autre que celui des LXX (3).

En revanche notre philologue ne laisse pas fuir l'occasion de signa-

(1) *Hoc iuxta LXX interpretes diximus : quorum editio toto orbe vulgata est...*

(2) *In* XXVIII 9 : *Symmachus, Theodotio, et LXX de hoc loco diversa senserunt, et quia longum est de omnibus dicere, LXX interpretes qui leguntur in ecclesiis breviter transcurramus.*

(3) *In* XXX, 30 : *Poteram iuxta Hebraicum quid mihi videretur currens legentibus indicare : sed quid faciam quorundam studiis, qui nisi LXX interpretum editionem disseruero, imperfectum opus me habiturum me esse denunciant.*

ler les passages à retrancher des LXX et à les marquer par conséquent du signe hexaplaire, obèle ou broche. Voici une addition propre aux exemplaires alexandrins, absente de l'hébreu et même de l'édition amendée des LXX (LVIII, 11) : A noter d'une obèle. *Unde obelo prænotandum est.* Cette mesure n'est pas sans avoir une influence sur la signification de tout un passage, comme au chapitre LX : « Or le nom de Jérusalem et des nations qu'offrent les LXX ici ne se trouve pas dans l'hébreu. Il faut le stigmatiser d'une obèle, contre ceux qui prétendent que tout ce qui est dit s'adresse à Jérusalem. » Même opération à exécuter vis-à-vis du nom de Jérusalem au chap. LI (9), que ni l'hébreu ni aucun des trois autres interprètes n'ont mis. *Unde obelo prænotandum est.* Jérôme se montre non moins impitoyable et presque féroce au début du chap. LII : « De nouveau le mot de Sion est ajouté ici dans les LXX, et c'est pourquoi il est transpercé d'une broche, *idcirco iugulatum veru.* » Ailleurs (LX, 13) il rappelle qu'il a placé dans les Septante plusieurs choses dont ils manquaient et qui se trouvaient dans l'hébreu, en les marquant d'astérisques; « mais ce qu'ils ont en plus je l'ai noté d'une obèle ».

Aquila, Symmaque et Théodotion reviennent souvent sous la plume du commentateur qui fait ressortir les points où il s'accorde avec eux et ceux où il diffère. A propos de XLIX, 5, Théodotion et Symmaque présentent la même interprétation que Jérôme. « Quant à Aquila, ajoute ce dernier, je ne m'étonne pas qu'un homme aussi versé dans la langue hébraïque et traduisant mot à mot, en cet endroit, ou bien ait simulé l'impéritie, ou bien ait été induit en erreur par une explication perverse des Pharisiens. »

Le commentateur constate enfin que les passages du Nouveau Testament empruntés à Isaïe ne sont pas rendus littéralement, mais qu'ils conservent leurs vrais sens, servant à corroborer l'augmentation des Apôtres. On lira avec intérêt les deux réflexions relatives à ce sujet que nous mettons en note (1).

(1) *In* LXIV, 4 : *Paraphrasin huius testimonii, quasi Hebræus ex Hebræis assumit Apostolus Paulus de authenticis libris in epistola quam scribit ad Corinthios : non verbum ex verbo reddens, quod facere omnino contemnit : sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit roborandum.*

In XXIX, 16 : *In quibus cunctis illa semper observanda est regula : Evangelistas et Apostolos absque damno sensuum interpretatos in Græcum ex Hebræo, ut sibi visum fuerit.* Pour les passages difficiles et où les divergences entre l'hébreu et le grec sont trop considérables, saint Jérôme met la traduction des LXX en regard de sa traduction du texte massorétique, par exemple au chap. IX : *In obscuris locis utramque editionem ponimus, ut quantum a cæteris editionibus et ab Hebraica veritate distet vulgata translatio, diligens lector agnoscat.*

Interprétation concernant la prise de Jérusalem par les Romains et la dispersion des Juifs. — Une particularité qui s'impose à tou lecteur de ce commentaire est l'insistance que met saint Jérôme à retrouver dans certaines parties du livre d'Isaïe et surtout dans les six premiers chapitres l'annonce des événements tragiques qui se déroulèrent en Judée sous Titus et sous Hadrien. Aux menaces touchant la cité forte qui sera désolée au point de servir de pâturage au bœuf (XXVII, 10) est ajoutée cette glose : le bœuf c'est l'armée romaine comparée ailleurs à un sanglier. Par le moyen de cette troupe assiégeant de toutes parts les Juifs, le Seigneur combattait lui-même contre son peuple (LIX, 17). Notre exégète n'ignore pas certes que la ville sainte et la Judée ont subi à travers les âges d'autres sièges et d'autres calamités que celles-là, mais les dernières épreuves dont les suites sont encore sous ses yeux lui paraissent devoir remplir plus parfaitement les prédictions énergiques du Voyant. « Votre terre est déserte, vos villes sont brûlées », lit-on au chapitre I, 7. Ceci s'est réalisé en partie sous les Babyloniens, mais combien plus pleinement lors de l'expédition romaine, « quand l'armée des Romains dévasta toute la Judée, que les cités furent incendiées, et que maintenant encore des étrangers dévorent leur pays ». La défense de fouler jamais les parvis du Sanctuaire et de sacrifier de nouveau que l'on remarque un peu plus loin n'a pas eu d'effet après la captivité puisque Zorobabel releva la maison de Dieu : il s'agit donc ici de la dernière destruction du Temple sous Vespasien et Titus, qui demeurera jusqu'à la consommation du monde. Ailleurs cependant comme sur II, 11, le commentateur amène sans distinction contre Jérusalem le glaive babylonien et l'épée romaine. Josèphe lui sert à donner plus de relief à ses explications des oracles isaïens. Aux luttes intestines par exemple annoncées dans III, 5, répondent fort bien les trois factions qui, au dire de l'historien juif, se partageaient la ville assiégée, l'une retranchée dans le Temple, tandis que les deux autres tenaient le quartier haut et le quartier inférieur. Les corps entassés comme de l'ordure au milieu des places publiques de V, 25, lui apparaissent encore comme un des traits du dernier siège. Ce détail peut sembler hyperbolique et pourtant il s'est vérifié après la passion sous Vespasien et sous Hadrien. C'est dans la prophétie sur Ariel (XXIX) que Jérôme donne un plein essor à sa pensée : « Si nombreuse, ô Ariel, sera l'armée de la puissance romaine qui t'assiégera qu'elle est comparée aux grains innombrables de la poussière et de la cendre qui vole dans l'air... Et cela arrivera soudain, subitement, au point qu'en pleine paix les guerres refrénées par Néron se réveilleront, et que le Seigneur des

armées visitera Jérusalem avec le tonnerre, les tremblements de terre, le tourbillon des tempêtes et la flamme d'un feu dévorant qui indique l'incendie du Temple. Or les Romains qui, après avoir dompté les Juifs et renversé Jérusalem sous Titus et Vespasien, offrirent au Capitole les vases de Dieu emportés comme butin, pensèrent, comme des gens qui dorment, avoir agi de leur propre puissance et non comme instruments de la colère de Dieu; ils posséderont toutes ces richesses dans une vision nocturne. »

Au delà de la ruine de la ville sainte, Jérôme découvre encore dans le prophète la captivité des Juifs, les misères qu'elle entraîne et l'installation en Palestine des colons étrangers. *Non est in eo sanitas* (I, 6) se rapporte à la dernière captivité, quand, après Titus et Vespasien et le dernier bouleversement de Jérusalem sous Ælius Hadrien jusqu'au temps présent, il n'existe plus de remède. Cette captivité, qui dure encore au v^e^ siècle, est rappelée à la fin du chapitre L, et la détresse morale qu'elle comporte est affirmée par le verset 13 du chapitre V : *Hæc iuxta literam accidisse populo Judæo sub Vespasiano et Tito Romanis principibus tam Græca quam Latina narrat historia.* Le comble de la calamité pour des bannis ne consiste-t-il pas à voir tomber le pays natal et les biens de famille aux mains de vainqueurs insolents! *Barbarus has segetes!* Il n'est pas épargné aux Juifs, selon qu'ils pouvaient déjà le pressentir en lisant leur prophète (V, 17) : « Les étrangers viendront se nourrir dans les déserts devenus fertiles », ainsi glosé par Jérôme en veine de vérifier le sens historique : « Venue de tout l'univers, une foule de gens peuple la Judée après en avoir chassé les premiers habitants. » Ces gens qui s'emparent de la Terre Promise sont les colons implantés par Titus, Vespasien, Hadrien et par d'autres princes (II, 8), à moins que, de l'avis de certains auteurs, l'on doive reporter ceci avant l'incursion babylonienne. Moyennant une interprétation tropologique, ces étrangers reparaîtraient sous la figure des bêtes qui viennent nicher dans les décombres de la ville ruinée du chap. XXXIV. Comment désigner autrement ces colonies amenées à Jérusalem de pays divers et pratiquant, suivant le rite de chacune de leurs provinces, le culte des démons! Cependant le peuple juif se disperse parmi les nations, laissant des cités dévastées dont le nom même se perd. Ses malheurs sont tels qu'il est réduit au dixième de son total et, ses faibles restes se trouvant de nouveau passés au crible environ cinquante ans plus tard lorsque Hadrien arrive et saccage la terre de Judée, on le compare à bon droit au térébinthe et au chêne dont les glands sont tombés. Enfin au bout de cette chaîne de calamités les lois intervien-

nent pour interdire aux proscrits l'accès de leur patrie (fin du chap. VI).

La vue directe des vestiges de cette terrible époque rend plus saisissante l'harmonie entre les textes et les événements. Quels témoins plus authentiques que les portes de Sion encore plongées dans le deuil et les larmes et que les statues d'Hadrien et de Jupiter érigées sur l'emplacement du Temple de Dieu (1)? Jérôme néanmoins ne se croit pas esclave de cette interprétation qui n'est pas d'ailleurs toujours très heureuse, par exemple lorsqu'il regarde la fumée emplissant le sanctuaire dans la vision des Séraphins (VI) comme le présage de l'incendie du Temple en 70. Bien préférable est l'explication des Juifs qui, au dire de notre commentateur lui-même, y voient le signe de la présence de la majesté divine. Il cite parfois des auteurs qui suivent la même ligne d'exégèse sans se prononcer sur la justesse de leur point de vue, optant finalement pour le sens tropologique. Ainsi à propos de II, 15. Nous lisons au début du chapitre III : « Ce qui suit traite de la captivité future que ceux-ci rapportent aux Babyloniens, ceux-là aux Romains; mais il vaut mieux, comme nous l'avons dit plus haut, tout rapporter à la passion du Sauveur. » Là où le contexte ramène le lecteur à des périodes bien définies de l'histoire ancienne, Jérôme abandonne ses Romains sans regret. Ainsi XXII, 1, lui suggère cette réflexion : « Nous pouvons parler de la captivité de Babylone, bien qu'Eusèbe rapporte tout à l'avènement du Christ et pense aux temps de Vespasien et de Titus. »

L'exemple d'Eusèbe, nous serions porté à l'inférer à la suite de cette déclaration, a peut-être contribué beaucoup à pousser dans maintes circonstances le commentateur latin à adopter l'application des oracles isaïens aux temps romains. Nonobstant, nous savons par ses lettres que ce genre d'exégèse plaisait à saint Jérôme qui devait d'autant plus en user ici qu'il lui fournissait un appoint notable dans sa controverse avec les Juifs. Ceux-ci pouvaient-ils douter de la réalisation de cette lugubre prédiction : « Sion est déserte; Jérusalem est désolée. Le temple de notre sanctification et de notre gloire où nos pères avaient chanté vos louanges a été réduit en cendres et tous nos bâtiments les plus somptueux ne sont que ruines », quand le solitaire de Béthléem les priait de relire le Περὶ ἁλώσεως de Josèphe, leur montrait le fameux Temple devenu la voirie d'une ville nouvelle appelée Ælia et le séjour des oiseaux noctur-

(1) *In* III, 26 et II, 8.

nes, leur faisait constater enfin que Dieu restait sourd aux lamentations dont retentissaient leurs synagogues (1)?

Controverse avec les Juifs. — Ce n'est pas seulement sur leur châtiment et leur déchéance que Jérôme entreprend les fils d'Israël : il ne cesse, au cours de son ouvrage, d'argumenter contre eux à tout propos et de les convaincre d'erreur avec cette énergie d'expression qu'on lui connaît. D'abord il leur reproche d'avoir suscité mainte persécution à l'endroit des fidèles du Christ, à commencer par l'aveugle-né, et de persévérer dans leurs blasphèmes en maudissant trois fois par jour dans toutes leurs synagogues le nom chrétien sous l'appellation de Nazaréens (2). Quant à leur aveuglement, il est plutôt un signe de la miséricorde que de la rigueur de Dieu qui permet la perte d'une nation pour assurer le salut des autres (VI, 10). La façon dont ils interprètent les passages relatifs au Messie souffrant est un indice de cette cécité mentale. En appliquant le chapitre L à la personne même d'Isaïe, n'est-ce pas vouloir détourner du Christ les prophéties et les témoignages les plus clairs? Ils s'efforcent de mettre ici le prophète en vedette pour s'autoriser ensuite à supprimer ailleurs toute allusion à la mission du Christ Jésus.

Jérôme avait-il en main quelques commentaires composés par des Juifs ou avait-il consulté des rabbins sur la façon d'expliquer Isaïe? Il ne s'en explique pas ici, mais il est évident qu'il possède à fond l'exégèse juive ainsi qu'il ressort des allusions fréquentes consignées dans son œuvre. Les Hébreux interprètent le chap. XXXIII de Sennachérib, ce qui est assez plausible. Entraîné par son ardeur d'apologiste, notre docteur souligne cette exégèse historique de ce reproche : « Ils disent tout cela suivant l'histoire, cherchant de toutes façons à renverser les mystères du Christ et des Apôtres. » Les Juifs rapportent au temps de (Cyrus XXX, 19) « le peuple de Sion habitera à Jérusalem ». Jérôme préfère reporter jusqu'au temps messianique des promesses qui excèdent la médiocrité de la période postexilique. Il se garde cependant d'être impitoyable pour la première opinion, car nous lisons quelques lignes après : « Si nous appliquons ceci

(1) A la fin du livre XVII : *superfluum est ea sermone disserere quæ oculis pateant, cum omnia desiderabilia eorum versa sint in ruinas, et templum toto orbe celebratum, in sterquilinium urbis novæ, quæ a conditore appellabatur Helia et in habitaculum transierit noctuarum, frustraque quotidie dicunt in synagogis suis : Super his omnibus, Domine, sustinebis et affliges nos, atque humiliabis vehementer.*

(2) Il revient en trois circonstances sur cet anathème, au livre II : « *ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum Christianum* », aux livres XIII et XIV : « *Et sub nomine, ut sæpe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.* »

au temps de Zorobabel, l'interprétation est facile. » Mais c'est avec plus de sévérité qu'il note une explication analogue au chap. XLV (1). Il nous serait fastidieux de relever ici toutes les assertions auxquelles Jérôme fixe l'étiquette de *stulta contentio, frivola persuasio, fabulæ Judaicæ,* ou les passages qu'il interprète de la même façon que les Juifs (2).

Nous ne voulons pas cependant passer sous silence la résistance que Jérôme oppose et les coups qu'il porte au système juif consistant à lancer contre Rome et l'Empire les oracles menaçants et les prédictions de mauvais augure contenus dans le livre d'Isaïe. Vengeance des écrasés et des proscrits! Mais l'exégète chrétien s'ingénie à leur renvoyer la balle à chaque coup par des réponses du tac au tac. Où ceux-là disent Rome, celui-ci réplique Jérusalem. Les anciens documents suffisent à éclaircir l'oracle sur l'Idumée du chap. XXI; il est donc inutile de le tenir avec les Juifs pour une menace à l'égard des Romains. Seulement, dit saint Jérôme, ils se persuadent sottement que tout ce qui est à l'adresse de l'Idumée atteint les Romains, se fondant sur une confusion entre les lettres ר et ד. Et ce texte consolant de XIV, 2 : « la maison d'Israël aura ces peuples pour serviteurs... elle s'assujettira ceux qui l'avaient dominée », les Juifs pouvaient-ils le comprendre autrement que *carnaliter?* Leur imagination fabuleuse y voit l'empire romain qui, une fois terrassé, leur laissera la domination universelle. « Or, note saint Jérôme, s'ils suivent la lettre, ils se bercent d'un espoir trompeur. Qui leur concédera en effet que Rome s'appelle Babylone et Nabuchodonosor, roi de l'empire romain? » De même c'est en vain que les maîtres en Israël considèrent la chute de la Rome exécrée dans le tableau sombre du jour de la vengeance (XXXIV, 8), rejoints par un bon nombre de chrétiens influencés par les peintures de l'Apocalypse. Pour Jérôme il s'agit au contraire de la désolation dans laquelle sera plongée Jérusalem à la suite du siège de Titus. A ses yeux la ville forte réduite en ruines et transformée en tombeau de XXV, 2, c'est Jérusalem et non Rome comme le prétendent les Juifs avides de se libérer de la persécution ainsi que d'une chaleur accablante et d'une soif ardente. Et plus loin, XXVI, 5 : « Il humiliera la ville superbe, Rome suivant les Juifs, Jérusalem plus exactement comme nous l'avons montré, Jérusalem qui tue les prophètes... Il l'humilia d'abord

(1) *Hebræi stulta contentione niluntur asserere, usque ad eum locum ubi legitur : Tantum in te Deus, vel ad Hierusalem, vel etiam ad Cyrum dici.*

(2) Par exemple au début du chap. XXVII : « *In die illa : Eusebius priori iungit capiti... Hebræi autem et cæteri explanatores sequuntur quod nunc proposituri sumus.* »

sous les Babyloniens quand le Temple fut détruit, ensuite sous Titus et Vespasien, et sa ruine demeure éternelle. » L'exégèse hébraïque amène encore Rome au chap. XXX, 25. Là notre commentateur se borne à passer au sens allégorique sans présenter de réfutation. Il tente parfois d'évoquer à son tour le peuple de Rome, mais non sans ajouter que les fils d'Israël conviennent encore mieux au texte. Les Romains n'ont pas adoré celui qui leur avait donné la victoire, déclare-t-il sur II, 9. *Quod si de Romanis intelligimus, verior interpretatio est... Sin autem de Judæis, prophetæ truculenta sententia est.* Mais ils ne sont pas inexcusables, de sorte que la malédiction par laquelle débute le chap. XVIII ne s'applique pas à eux suivant l'opinion de certains. Il ne s'accorde pas avec notre foi que le Seigneur menace la souveraineté romaine pour avoir renversé une nation impie. Un jour sans doute ils boiront eux aussi à la coupe de l'amertume. Les terres cultivées seront foulées par les troupeaux, lit-on à la fin du chap. VII; c'est ce qui arrive d'ordinaire après une captivité. « Plût à Dieu que nous l'ignorions! » et Jérôme voit passer devant ses yeux le spectre des Barbares. « Une grande partie du monde romain est devenue semblable à la Judée de jadis, ce qui n'est pas arrivé sans la colère de Dieu qui venge le mépris dont il est l'objet non plus par les Assyriens et les Chaldéens mais par des nations sauvages et naguère inconnues de nous, dont le visage et la langue sont terribles, offrant des faces féminines et balafrées. »

En dehors du point de vue exégétique, le virulent apologiste attaque également les traditions pharisaïques, celles qu'on appelle δευτερώσεις, entre autres les prescriptions outrées qui rendent la loi du sabbat impraticable. Les Juifs sont de nouveau pris à partie chaque fois qu'il touche à la question du millénarisme, mais comme les Judaïsants reçoivent en ces occasions les mêmes coups, c'est au paragraphe suivant que le sujet sera abordé.

Controverse avec les hérétiques. — En dégageant le sens anagogique au cours de son commentaire, saint Jérôme évoque souvent les hérésies en général et le mal qu'elles créent dans l'Église. Qu'on parcoure par exemple le livre IV. Mais parmi ces dissidences il vise d'une façon toute spéciale le millénarisme ou chiliasme qui étayait ses rêves d'or de plusieurs passages d'Isaïe, et l'on peut présumer que la répugnance qu'il éprouve devant ce système est une des raisons qui ont éloigné Jérôme du sens eschatologique. Les demi-Juifs, *semi-Judæi,* interprètent les derniers versets du chap. LXII de la fin des temps. « Mes serviteurs mangeront et vous souffrirez la faim etc. » (LXV, 13). Ce texte provoque sous la plume de l'interprète cette

réflexion : « *Quæ omnia χιλιασταί in mille annis putant esse complenda.* » Les Hébreux se forgent une félicité millénaire analogue à propos de LXV, 20. Les conceptions de ces intelligences puériles ont le don d'exciter la verve railleuse de notre écrivain. Juifs, demi-Juifs qui judaïsent sous le nom de chrétiens, Ébionites, ainsi appelés pour la pauvreté de leur esprit, ne soupirent qu'après une Jérusalem d'or et de pierres précieuses, espérant que toutes les nations seront un jour les humbles servantes d'Israël, que les chameaux de Madian, de Saba et d'Épha lui apporteront l'or et l'encens, que les troupeaux des Nabatéens et de Cédar viendront encombrer les parvis du sanctuaire. La flotte de Tharsis amènera des trésors, les gentils subjugués bâtiront la ville ; le pin, le cyprès et le cèdre du Liban entreront dans la construction du temple. Les princes régneront dans une paix éternelle et les évêques gouverneront leurs ouailles dans la justice. Le Christ remplacera le soleil et la lune (livre XVII).

L'eschatologie des Chiliastes manque d'un idéal relevé : abondance de richesses, embonpoint, nourriture délicate, faisans et tourterelles farcies, vin miellé, belles femmes, essaims d'enfants. Lorsque le Christ reviendra à Jérusalem pour régner et que le Temple sera restauré, les fils d'Israël seront ramenés des quatre coins du monde qui sur une charrette gauloise, qui sur un char de guerre, qui sur des chevaux de Cappadoce et d'Espagne, qui sur des véhicules italiens. Leurs matrones seront portées sur des litières et des palanquins installés non certes sur des chevaux mais sur des mulets de Numidie. Ceux qui ont été honorés de la dignité sénatoriale ou du principat, viendront de Bretagne, d'Espagne, de l'extrémité des Gaules, de la contrée où le Rhin se divise, montés en carrosse et salués par toutes les nations disposées à vivre sous leur tutelle (liv. XV et XVIII). Ces nouveaux sujets, afin de réaliser LXVI, 23, viendront périodiquement à Jérusalem, chaque semaine, tous les mois ou toutes les années une fois, suivant leur éloignement plus ou moins grand de la ville sainte. *Et ut maiorem risum præbeant audientibus,* il n'y aura plus de négociants pendant le millénaire parce que les épices, amome et poivre croîtront en tout lieu.

Le texte LXIV, 4 inspire à Jérôme une violente apostrophe à l'endroit des Gnostiques, car c'est à l'occasion de ce passage reproduit dans l'Ascension d'Isaïe et l'Apocalypse d'Élie et d'autres de ce genre que de misérables et prétentieuses petites femmes d'Espagne et de Lusitanie ont été induites en erreur au point de recevoir les élucubrations de Basilide, de Balsamus et de suivre la doctrine fabuleuse et perverse de Marc l'Égyptien et de tous ces fauteurs d'hérésies dont traite le

martyr Irénée évêque de Lyon. A propos du chap. LXV, il s'élève de nouveau contre les Gnostiques, Marcion, Valentin, Eunomius et contre ces hérétiques qui naguère pullulaient dans les Gaules, désertant les basiliques des martyrs et fuyant comme des êtres immondes les fidèles qui y priaient (1).

C'est d'un ton plus modéré qu'il reprend ceux de ces amis qui croient devoir s'autoriser de la fin du chap. XXIV pour affirmer qu'avant la fin des temps il sera donné à Satan et aux démons de se repentir. Ailleurs il relève contre eux les premiers mots du chap. XXVII : que ceux qui prétendent que le diable fera pénitence et obtiendra son pardon interprètent donc ce qui est écrit : il tuera le dragon qui est dans la mer.

Les païens auxquels Juifs et hérétiques empruntaient un certain nombre de rites superstitieux ne sont pas moins malmenés. Le prophète reproche (II, 6) à la maison de Jacob de s'être attachée à des enfants étrangers. Le commentateur en profite pour flétrir la pédérastie chez les philosophes grecs et chez un souverain comme Hadrien qui eut l'audace de diviniser Antinoüs. Il fait également chorus avec Isaïe pour condamner les bois sacrés et les bosquets qui favorisent la luxure, pour stigmatiser l'usage, adopté même par Israël, de dormir dans les temples des idoles et notamment d'Esculape, couché sur la toison des victimes afin d'obtenir en songe la vision de l'avenir. De même les Juifs auraient pris part à ces festins divinatoires dont les Égyptiens étaient coutumiers au dernier jour de l'année pour y découvrir le présage de l'abondance ou de la disette des saisons prochaines. Chez eux encore avaient pénétré ces divinités domestiques, véritable plaie des villes de beaucoup de provinces. Chaque quartier, chaque maison de cette maîtresse de l'univers qu'est Rome possède un dieu tutélaire devant lequel brûlent des cierges ou des lampes. Jérôme n'ignore pas non plus que les rêveries des millénaristes ont des points de contact avec l'âge d'or de Saturne chanté par les poètes, où l'on verra couler des ruisseaux de lait et les feuilles des arbres distiller un miel très pur. Ceux qui se créent de telles imaginations sont tout prêts à admettre la fable des mille années et le règne terrestre du Sauveur conformément à l'erreur judaïque, ne comprenant pas que sous l'écorce de la lettre l'Apocalypse de Jean élabore la moelle des

(1) Au chap. II, Jérôme fait allusion aux Manichéens qui ne reçoivent pas l'Ancien Testament : *ut recipiamus vetus instrumentum et non secundum Manichæum aliam extra domum Dei Jacob quæramus domum.* Au chap. LXV, il stigmatise l'erreur des Ariens qui restreignent seulement à la personne du Père la partie d'un verset.

sacrements de l'Église (1). L'apologiste qui se cache en Jérôme connaît le secret d'extraire ce sens intérieur des Écritures grâce à l'interprétation *iuxta anagogen*, qui le conduit à établir par les prophéties d'Isaïe non seulement la déchéance et le châtiment d'Israël, mais aussi la victoire du christianisme sur les cultes païens qui se poursuivait encore de son temps. L'évangile s'édifie sur les ruines de l'idolâtrie. Les villes d'Aroer seront abandonnées aux troupeaux du Christ qui s'y reposeront sans qu'il y ait personne qui les chasse. Damas deviendra comme un monceau de pierres d'une maison ruinée (XVII, 1 et 2). Des églises ne se sont-elles pas élevées sur les ruines du Serapeum d'Alexandrie et du Marneum de Gaza?

Érudition. — *Dominus dedit mihi linguam eruditam* (L, 4). Il est de la vraie et grande science d'instruire ses compagnons de servitude aux moments propices et de conformer parfois son langage au génie des gens à qui l'on s'adresse. Suivant les desseins de sa profonde sagesse le Christ a parlé ou a gardé le silence. Mais celui qui s'est tu dans sa passion parle maintenant au monde entier par les Apôtres et les hommes apostoliques. Saint Paul n'a pas craint d'opposer à ceux qui récusaient les prophéties les témoignages tirés de leurs propres écrivains. Il cite Aratus, Épiménide et un comique (2). Fort de cet exemple, le commentateur ne néglige aucune occasion de mettre en œuvre les richesses de sa vaste érudition. Aussi pourrions-nous avec les éléments épars dans son œuvre esquisser un chapitre de sa controverse avec les païens. Néanmoins derrière les païens qui ne sont pas sans excuse, il ne peut s'empêcher de viser les hérétiques auxquels il a voué une guerre implacable. « Par leur impiété les hérétiques l'emportent sur tous. Par exemple : Épicure dit qu'il n'y a pas de providence et que la volupté est le souverain bien. Par rapport à lui, il se trouve plus de scélératesse dans Marcion et tous les hérétiques qui déchirent le Vieux Testament (3). » Le crime des dessidents n'efface point cependant les erreurs des philosophes. Aussi ces derniers sont-ils pris à partie en plusieurs circonstances. A l'occasion d'*Isaïe* LXV, 16 : « Les anciennes afflictions seront mises en oubli », Jérôme rappelle d'abord cette pensée de l'Ecclésiaste qu'une heure d'affliction fait oublier de longues délices, pour remarquer ensuite que les gens angoissés ne goûtent nullement dans leur esprit les voluptés passées suivant le système erroné d'Épicure. Il oppose ailleurs contre ce même système le passage du

(1) Fin du livre IX.
(2) Début du livre XIV.
(3) *In* XVIII, 1.

cantique d'Ézéchias : « Je repasserai toutes mes années dans l'amertume de mon âme. » Rien de ce qui est passé ne peut aider celui qui se trouve présentement dans la tribulation. Donc c'est une sottise d'affirmer avec Épicure que le souvenir des biens écoulés soulage nos maux actuels. Le verset XL, 15 donne lieu à une simple note érudite sans polémique. Devant Dieu les îles sont comme une poussière ténue. Symmaque et Théodotion ont traduit דק par *salive*, Aquila par λεπτὸν βαλλόμενον. Les Hébreux en effet prétendent donner à ce mot la signification de poussière impalpable, ce que sans doute Démocrite avec son Épicure appellent *atomes*. Le commentateur constate au début du chap. XLVII que les crudités de langage de l'Écriture ne point déplacées. Les Stoïciens, ajoute-t-il, discutent sur la mauvaise habitude qu'ont les hommes de désigner des choses honteuses sous des mots honnêtes, tels que parricide, adultère, inceste, tandis que des actes honnêtes paraissent honteux par leur seul énoncé, « *ut liberos procreare, inflationem ventris crepitu digerere, alvum relevare stercore, vesicam urinæ effusione laxare* ». Le prophète a donc raison d'user contre Babylone de termes irrespectueux. Jérôme sait aussi que les physiciens et ceux dont l'étude concerne les phénomènes célestes disent que la lune n'a pas de lumière propre mais qu'elle est éclairée par les rayons du soleil, la terre n'arrivant pas à obscurcir la partie de la planète plus rapprochée de l'astre du jour. A XIII, 10, les Septante ont ajouté Orion à la mention des étoiles du ciel et cela de leur propre gré, ce qui mérite une obèle. Mais puisque Orion est nommé, pourquoi ne pas dire ce qu'on en sait d'après les fables païennes? Cette constellation compte vingt-deux étoiles, dont quatre de troisième grandeur, neuf de quatrième, et neuf autres de cinquième qu'on appelle *Bootes*.

Pour les faits historiques Jérôme est également très averti. Au sujet des Assyriens (XXXVII), il renvoie à Hérodote et à Bérose, et à Xénophon à propos de Cyrus (XLV). L'histoire romaine et Josèphe n'ont guère de secrets pour lui. « Nous admirons, écrit-il sur XXIII, ce que l'envoyé de Pyrrhus dit de la ville de Rome : J'ai vu une cité de rois. Voici que bien avant cette époque les négociants et les armateurs de Tyr sont appelés princes et illustres. » Le mensonge dans les oracles païens est toujours tempéré de vérité. Les prédictions amphibologiques faites à Pyrrhus et à Crésus en sont une preuve (1).

(1) *Aio te Æacida Romanos vincere posse.*
Crœsus transgressus Halim maxima regna perdet.
Notons aussi cette similitude de situations de Jérusalem et de Rome assiégées (chap. XXII) : *quando Sobna pontifex magnam partem prodidit civitatis, et tantum Sion, id est arx*

Les transformations opérées par l'hellénisme dans les villes d'Orient, Antioche, Laodicée, Apamée, Damas, ne lui sont pas inconnues, pas moins que la fondation de Séleucie et de Ctésiphon, cités illustres des Perses.

Les citations des poètes viennent aussi à leur tour sous la plume du commentateur qui n'a pas autant qu'il le prétend dans une de ses épîtres dit adieu définitivement à la culture classique. Mais Dieu lui a donné une langue érudite et saint Paul lui a donné l'exemple. Son démon le pousse à citer Aristophane : ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, « je gravis les airs et méprise le soleil », ou ce poète qui se joue si bien d'Encelade dans la gigantomachie : « *Quo fugis Encelade? quascumque accesseris oras, sub Iove semper eris* (1). La rosée du Seigneur selon la fiction poétique l'emporte sur toutes les herbes de Pæonie pour vivifier le corps des morts (2). Quant au *nec medici suscitabunt,* il condamne les fables des poètes qui vantent la résurrection de Virbius par Esculape (3).

Saint Jérôme est assez modéré dans l'emploi du symbolisme des nombres. Nous n'avons rencontré au cours de son commentaire que quatre considérations sur ce thème, dont trois dans son second livre. Il relève en passant l'excellence des nombres 7, 30, 50 et 100. Par contre, il préfère émailler son exégèse de notes linguistiques qui lui semblent un travail plus sérieux et autrement solide. Il serait fastidieux de les énumérer ici; contentons-nous de citer sa remarque sur le γηώραν qui sert aux LXX à traduire le גר hébreu de XIV, 1, signifiant le prosélyte ou l'étranger. *Gioras* n'est donc pas un mot grec, mais un nom hébreu décliné à la grecque, quoique certains, ignorant l'hébreu, ont essayé de l'expliquer par une étymologie grecque. Pour eux ce nom désigne un homme attaché à la culture de la terre, car γῆ signifie la terre, et ὥρα la sollicitude! En commentant le chap. XXX, Jérôme reprend Porphyre sur une mauvaise intelligence de l'hébreu. Celui-ci voulait retrouver la bourgade de Modin dans un terme indiquant la force de Dieu (4). Ce que nous avons dit de la controverse

et templum, ac nobiles remanserunt, in exemplum romanæ urbis, quæ, irruentibus Gallis, patricios et florem iuventutis in arce servavit.

(1) Début de XXVII.

(2) *In* XXVI, 19.

(3) *In* XXVI, 14. Virgile est cité au chap. XLVI à propos du culte des animaux florissant en Égypte : *De quibus et Virgilius : Omnigenumque Deum monstra et latrator Anubis.*

(4) Au chap. XI, Jérôme combat les érudits (*eruditi Hebræorum*) qui pensent que le texte de S. Matthieu *Quoniam Nazaræus vocabitur* est tiré du *virga de radice Jesse,* en se plaçant au point de vue linguistique : *Sed sciendum quod hic* נצר, *per* צ *litteram*

de l'apologiste chrétien avec les Juifs a mis suffisamment en lumière sa connaissance de la littérature hébraïque de basse époque et des traditions propres aux scribes et aux δευτερώται dont il trouve la condamnation dans les oracles prophétiques. Au dire des Nazaréens, qui admettent le Christ sans renoncer aux prescriptions de la Loi, les deux familles dont il est question dans VIII, 14, seraient celles de Chammaï et de Hillel, d'où sont sortis les scribes et les pharisiens. De leur école sort Akiba qu'on pense avoir été le maître d'Aquila le prosélyte. Après lui vient Méir auquel succéda Jochanan ben Zacchaï, puis Éliézer, Delphon, Joseph le Galiléen et Josué jusqu'à la captivité de Jérusalem. Chammaï et Hillel ne sont guère antérieurs à la naissance du Seigneur. Nés en Judée, ils ont des noms qui signifient « dissipateur » et « profane », de ce que, moyennant leurs traditions et δευτερώσεις, ils ont dissipé et profané les préceptes de la Loi. Deux maisons qui ont trouvé ruine et scandale dans le Sauveur qu'ils ont repoussé. La tradition hébraïque suivant laquelle les trois jeunes gens de la fournaise étaient eunuques et dont la mention se voit dans le commentaire sur Daniel est de nouveau introduite dans l'exégèse du chap. XXXIX, au verset 7 qui est d'ailleurs la source même de cette opinion (1). En parlant de la tristesse de Jonas, Jérôme se garde de soulever la question du *kikajon,* et laissant le *lierre* pour la *courge,* se contente de noter *ut cucurbita sive kikajon aruerit* (2). Il n'y a pas à douter que chez les Hébreux le Saint-Esprit soit désigné par un nom féminin, lisons-nous au chap. XL; pour eux par exemple la servante représente l'âme et la maîtresse l'Esprit-Saint dans ce passage d'un psaume : Comme les yeux de la servante sont fixés sur les mains de sa maîtresse. L'évangile selon les Hébreux que lisent les Nazaréens ne met-il pas dans la bouche du Seigneur ces mots : Ma mère l'Esprit-Saint vient de m'enlever (3)? Et pourquoi se scandaliserait-on de voir l'Esprit du genre féminin en hébreu, quand notre

scribatur : cuius proprietatem et sonum inter z et s Latinus sermo non exprimit. Est enim stridulus, et strictis dentibus vix linguæ impressione profertur, ex qua etiam Sion urbs scribitur. Porro Nazaræi, quos LXX sanctificatos Symmachus separatos transtulerunt, per ז *semper scribuntur elementum.*

(1) Cf. *RB.*, 1915, p. 492. Les Hébreux, note S. Jérôme au chap. I, prétendent que le prophète Isaïe a été exécuté pour deux motifs, d'abord pour avoir traité les Juifs de princes de Sodome et de peuple de Gomorrhe, ensuite pour avoir dit : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé », en dépit de cette déclaration de l'Exode : « Tu ne pourras voir ma face. » Une autre preuve que l'exégète consulte les Juifs est dans cette phrase sur le chap. XXII : « *Referebat mihi Hebræus præsentem visionem non pertinere etc.* »

(2) Cf. *RB.*, 1915, p. 527.

(3) L'évangile selon les Hébreux revient encore à propos du début du chap. XI avec la citation : *Descendet super eum omnis fons Spiritus sancti.*

langue le fait masculin et le grec neutre? Il n'existe aucun sexe dans la divinité.

Inutile de faire ressortir que la science du commentateur comprend non seulement toute la Bible dont les textes se pressent en foule sous son calame, servant à d'innombrables rapprochements, mais encore la littérature chrétienne. Il cite Clément Romain. Le saphir et le jaspe de LIV, 12, lui fournissent l'occasion de mentionner, avant le très bel ouvrage de Pline le Jeune sur l'histoire naturelle, le traité Περὶ λίθων de l'évêque Épiphane de sainte et vénérable mémoire. Eusèbe et Origène ne sont pas négligés, comme on l'a vu plus haut. Il ne ménage pas non plus les éloges à Cyprien, le saint et très éloquent martyr, ni au confesseur Hilaire, arbres géants entrés dans la construction de l'Église.

Renseignements personnels et couleur locale. — Ce serait faire injure à notre commentateur que de lui accorder une science purement livresque. Si nous l'entendons déclarer à plusieurs reprises qu'il se rappelle avoir lu telle ou telle interprétation, *legisse me novi,* nous constatons également qu'il s'est servi de sa langue, de ses oreilles et de ses yeux en chercheur avisé et indépendant. Une difficulté sur XIX, 6 le conduit à consulter des érudits sur le roseau, le jonc et le papyrus et ce sont des Égyptiens qui lui donnent une réponse satisfaisante (1). Décrire Babylone d'après Hérodote et d'autres anciens auteurs ne le contente pas pleinement. Aussi bien questionne-t-il sur l'état actuel des ruines de la fameuse cité un moine de Jérusalem originaire de l'Élam. Celui-ci lui raconte que l'endroit est devenu une des grandes chasses du roi de Perse et que l'enceinte est si vaste qu'elle renferme une quantité de bêtes de tout genre (2). ʿAr-Moab a été dévastée pendant la nuit (XV, 1). Il s'agit d'Aréopolis dont le nom comprend un élément hébreu et une finale grecque. « Un Aréopolite m'a appris, ajoute l'exégète, et d'ailleurs toute la ville en est témoin, que tous les murs de cette localité furent renversés la nuit du grand tremblement de terre qui eut lieu dans mon enfance et qu'accompagna un raz de marée (3). »

La description de la taupe et de la chauve-souris vers la fin du I^er^ livre, que ne désavouerait pas un bon naturaliste, semble bien le résultat de son observation personnelle, de même que sa digression sur

(1) *Cumque ab eruditis quærerem, quid hic sermo significaret, audivi ab Ægyptiis...*

(2) Fin du chap. XIII : *Didicimus a quodam fratre Elamita, qui de illis finibus egrediens nunc Hierosolymis vitam exigit monachorum...* Voir au chap. XXII le texte déjà cité : *Referebat mihi Hebræus...*

(3) *Audivi quemdam Areopolitem, sed et omnis civitas testis est...*

les diverses nuances du jaspe et les qualités du bois de *sittim*. Celui-ci est une sorte de bois naissant au désert, assez semblable à l'aubépine. Il servit à construire l'arche et le tabernacle. Incorruptible et léger, il l'emporte sur tous les bois de la même espèce en solidité et en éclat. Parle-t-il des ouvrages composant la défense avancée d'un camp, des demeures aux lambris somptueux, aux revêtements de marbre qui insultent à l'indigence des pauvres mourant faute d'abri, des miséreux qui grappillent dans les vignes après la vendange ou que les traites de l'usurier dévorent, autant de détails que saint Jérôme n'a pas puisés dans les livres. Nous aimons à retrouver dans plusieurs de ses notes le palestinien d'adoption. Ici c'est l'âne qui porte les fardeaux et tempère en marchant la fatigue de l'homme. Là ce sont les gardiens des vergers ou des vignes avec leurs modestes abris de branchage d'où, garantis des ardeurs du soleil, ils guettent les maraudeurs et les bestioles qui menacent les fruits naissants. La récolte faite, les gardiens se retirent, ne laissant plus qu'une cabane de branches desséchées et vide. Pour peu que l'on ait vécu en Palestine, on sentira toute la vérité de ce petit tableau ainsi que celle des usages suivants. La rareté des prairies et du foin oblige les Palestiniens et beaucoup d'Orientaux à préparer la paille pour en faire l'aliment des animaux (1). Ils la brisent au moyen d'un traîneau muni de roues dentelées qui broient le chaume et l'émiettent. Le fellah de nos jours use du même procédé quoique l'instrument dont il se sert soit souvent plus rudimentaire. Tandis que le gith et le cumin, plantes plus fragiles, sont battus au fléau, la paille de froment est brisée par le broyeur traîné sur les gerbes déliées. Mais, dira quelqu'un, puisqu'il est question du sabot des chevaux (XXVIII, 27), le prophète ne ferait-il pas allusion aux troupeaux de juments qu'on lâche sur les aires pour piétiner le blé? Non, réplique saint Jérôme, l'Écriture ne pouvait dire une pareille chose, le pays de Judée étant dépourvu de cette sorte de quadrupèdes (2). Lorsque l'interprète est amené par son texte à détailler le costume des filles de Sion au chap. III, il relève que de son temps encore les femmes d'Arabie et de Mésopotamie se couvrent du voile appelé *theristrum*, bien fait pour garantir de la forte chaleur de l'été (3).

L'homme d'Occident reparaît de temps à autre pour protester contre une injuste accusation ou mentionner en passant un usage de

(1) *In* XXV, 10 : *Hoc iuxta ritum loquitur Palestinæ, et multarum Orientis provinciarum, quæ ob pratorum et fœni penuriam, paleas præparant esui animantium.*

(2) *Sed non poterat scriptura dicere, quod Judæa provincia non habebat.*

(3) *Et hodie quoque Arabiæ et Mesopotamiæ operiuntur feminæ...*

l'Église latine. « Prenons garde, écrit-il à propos de III, 12, d'être des exacteurs parmi le peuple, de laisser un sénat de matrones et de femmes dominer les églises, comme nous le reproche l'impie Porphyre, et de permettre à l'élément féminin de se prononcer en matière de dignité sacerdotale. » La mention du vin et du lait dans LV, 1, offre au commentateur l'occasion de rappeler le rite observé dans les églises d'Occident jusqu'à son époque de donner à boire aux nouveaux baptisés le vin et le lait qui symbolise l'innocence. Ailleurs nous apprenons les diverses acceptions du mot χειροτονία dans le monde ecclésiastique et l'usage de fléchir le genou devant le Christ.

Les notices géographiques de saint Jérôme ne sont pas toutes de première main. Bien qu'il ait parcouru l'Égypte et une partie de l'Orient, on ne saurait exiger de lui une connaissance directe de tous les lieux qu'il décrit. Sans parler du tableau ethnologique esquissé au livre XVIII, on est en droit de douter qu'il ait visité l'Arménie quand il raconte que l'Ararat est une plaine d'une incroyable fertilité, arrosée par l'Araxes, au pied du Taurus. D'où il conclut que l'arche s'est arrêtée non pas sur les monts de l'Arménie, mais sur les plus hauts sommets du Taurus qui surplombent les campagnes d'Ararat (1). Mais nous pouvons affirmer que Jérôme a vu lorsqu'il nous dit que Tyr, *emporium* de l'univers, tire ses ressources de son commerce maritime plutôt que du sol de son territoire qui est fort restreint, limité par la Galilée et le pays de Damas (2), et lorsqu'il nous parle des sept branches du Nil et du lac Mareotis.

Héliopolis est, comme il ressort clairement de XIX, 19, une des cinq villes qui parlent la langue de Canaan. Les autres sont à chercher près de Rhinocorure et du mont Casius. On y parlait encore araméen au temps de saint Jérôme qui rapporte en outre que les populations voisines pensaient que des Arabes et des Syriens y avaient été transplantés par Nabuchodonosor (3). C'est dans ce sens que l'on peut admettre que la langue de Canaan tient le milieu entre l'hébreu et l'égyptien, ce qui ne se soutient pas avec les principes de l'étude

(1) *In* XXXVII, 38 : *Ararat autem regio in Armenia campestris est per quam Araxes fluit incredibilis ubertatis, ad radices Tauri montis, qui usque illuc extenditur.*

(2) *In* XXIII, 2 : *Tyrum negotiatione gaudere, et totius orbis emporium et præsentia tempora probant... Nemo est qui dubitet, nec tantas habet opes ipsa urbs de terra regionis suæ quæ valde angusta est, et Galileæ, Damasci finibus premitur, quantas de subvectione navium.*

(3) *In* XLVI, Jérôme donne un aperçu de l'onomastique égyptienne : *Nam et pleraque oppida eorum ex bestiis et iumentis habent nomina :* κυνῶν *a cane,* λέων *a leone,* θμοῦις *lingua Aegyptia, ab hirco,* λύκων *a lupo, ut taceam de formidoloso et horribile cepe et crepitu ventris inflati, quæ Pelusiaca religio est.*

des langues. Nous aurions tort d'urger sur un thème développé d'ailleurs par l'exégète suivant les règles de l'interprétation mystique. Le même point de vue le guide dans l'explication de cette locution : descendre en Égypte : Descendre en Égypte c'est quitter la haute Jérusalem pour les bas-fonds ; aller à Jéricho qui est une autre Égypte, c'est s'exposer aux attaques des brigands. Il faut avouer que cette tropologie repose sur des réalités géographiques. D'un côté la Judée a pour limite un vrai fleuve, de l'autre un torrent qui coule des eaux troubles et temporaires. Les Septante, exprimant le sens plutôt que les mots de l'Écriture, remplacent le torrent par Rhinocorure, bourg situé sur les confins de la Palestine et de l'Égypte. Jérôme connaît aussi le Carmel sur la limite de la Palestine et de la Phénicie, dominant Ptolémaïs, et couvert de bois. Il connaît Saron aux abords de Joppé et de Lydda, région où s'étendent des plaines vastes et fertiles fournissant aux troupeaux une riche pâture. Il refuse de reconnaître au chap. XLIX la Jérusalem de Palestine, parce que « cette région est la pire de toute la province. Elle est hérissée de montagnes rocheuses, elle souffre de la sécheresse au point qu'on use de l'eau des pluies et la rareté des sources est compensée par la construction des citernes ». Voilà qui est d'un homme accoutumé à vivre en Terre Promise. La description classique de Siloé le manifeste également. « Que la fontaine de Siloé est au pied du mont Sion cette source qui jaillit par intermittence à certaines heures et à certains jours et arrive avec un grand bruit par des souterrains et des cavernes d'un roc très dur, c'est ce dont nous ne pouvons douter, nous surtout qui habitons cette province (1). » Sion se présente dans ce commentaire avec les gloses que saint Jérôme lui applique partout ailleurs. C'est le mont sur lequel la ville de Jérusalem est fondée avec son Temple. Il y a peu de chose à tirer des considérations de l'exégète sur Baḥan et Ophel, sur les piscines inférieure et supérieure, sur l'application eusébienne de la vallée des gras d'Ephraïm à Gethsémani.

Nous n'avons pas à revenir sur ce que nous avons marqué dans l'historique du Saint-Sépulcre touchant la substitution de *sepulchrum* à *requies* dans XI, 10. En vertu des droits de l'allégorie, saint Jérôme ne craint pas de rapporter au tombeau du Sauveur la métaphore du roc taillé et de la carrière du chapitre LI. Mais on aurait tort de confondre le sens mystique avec la crédulité. Les degrés de la maison d'Ézéchias que les montreurs de lieux saints indiquaient dans l'enceinte du Temple et dont pouvait s'émerveiller le Pèlerin de Bor-

(1) *In* VIII, 6.

deaux, notre commentateur se refuse à en admettre l'authenticité. Il se plaît en revanche à reconnaître l'effet de cette bénédiction de XIX, 25 sur l'Égypte et l'Assyrie : « Mon peuple d'Égypte est béni, l'Assyrien est l'ouvrage de mes mains », dans les légions de moines vivant dans ces contrées et dont Éthérie voyait un grand nombre accourir à Jérusalem pour prendre part aux fêtes de la Dédicace de la basilique constantinienne. Cette affluence est le résultat de la bénédiction particulière d'Israël à qui le Christ a laissé en héritage les lieux de la Nativité, de la Croix, de la Résurrection et de l'Ascension auxquels on se rend de toutes les parties du monde. La vie des nomades qui avaient l'audace d'inquiéter parfois la paisible Bethléem est bien saisie par le solitaire dont la vie laborieuse s'écoulait à l'ombre du sanctuaire de la Nativité. Le Sarrasin habite sous la tente et campe au lieu où la nuit le surprend ; le bétail, les moutons, les troupeaux de chameaux font sa richesse ; il n'a ni porte, ni verrou, ne fréquente pas les villes, mais vit au désert.

Ces quelques considérations que nous a suggérées la lecture de ce commentaire sont loin d'épuiser le sujet. Elles suffiront cependant à accuser le caractère de cette œuvre, ses défauts comme ses qualités. L'exégèse historique y manque de cette précision qu'elle a acquise surtout en ces derniers temps grâce aux découvertes faites sur divers points de l'Orient. Les problèmes de linguistique ne sont pas toujours résolus suivant des principes bien sûrs, et la suite de l'interprétation littérale souffre d'être interrompue si fréquemment par des digressions qui nous éloignent du sujet. Néanmoins nous excusons d'autant plus volontiers l'enchevêtrement qui en résulte que ces excursions hors du sujet rapportent une foule de renseignements, butin apprécié des historiens et des archéologues. Pour être juste d'ailleurs, plaçons-nous en face des difficultés avec lesquelles saint Jérôme était aux prises et au point de vue qu'il envisageait en faisant œuvre de scoliaste chrétien. Il avait d'une part à se dégager des influences de l'exégèse ultra-allégorique des Alexandrins qui furent ses maîtres, sans abandonner complètement ce domaine sous peine d'indisposer son public. Tout le monde sans doute ne désarmera pas devant de telles concessions. Il le sait. Aussi commence-t-il le prologue du XI[e] livre par cette phrase : « *Difficile, imo impossibile est placere omnibus; nec tanta vultuum quanta sententiarum diversitas est.* » En inclinant plus résolument du côté de l'exégèse littérale, en améliorant son texte d'après les travaux critiques de l'école de Césarée, en justifiant sa traduction à lui, Jérôme est un précurseur. Il a tracé la voie aux commentateurs modernes. Mais perdre de vue le rôle d'apologiste

et de moraliste dont se doublait alors tout exégète, il ne le pouvait sans se mettre en contradiction avec les principes exposés dans ses préfaces et avec le but poursuivi par tout interprète chrétien. Il nous serait plus facile de développer ces conclusions s'il nous était possible de consulter les études excellentes que nous savons avoir été publiées sur saint Jérôme. Faute d'une bibliothèque, nous sommes obligé de nous restreindre à ces observations toutes personnelles. On voudra bien excuser la pauvreté de notre information en attendant les jours plus sereins où les peuples « forgeront de leurs épées des socs de charrue et feront des faux de leurs lances », *Is.* II, 4.

25 mars 1916.

F.-M. Abel.

V

LA VULGATE LATINE DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS ET LE TEXTE GREC

Le Commentaire de l'Épître aux Romains qui vient de paraître dans les *Études bibliques* était terminé avant la guerre. Je n'avais point à prendre parti sur la question des origines de la Vulgate latine. Mais j'étais naturellement obligé d'étudier les relations de cette traduction avec l'original grec. Ce que je présente ici n'est guère qu'un tableau synoptique des faits; j'ai choisi les plus importants pour que la physionomie s'en dégage mieux.

L'authenticité de notre version ecclésiastique, décrétée par le Concile de Trente, suppose que cette version rend bien pour la substance le texte original. Mais cette fidélité substantielle n'exclut pas de nombreuses divergences dans le détail. Ces divergences ont été mises dans le relief le plus saisissant par le R. P. Cornely, dans son Commentaire de l'Épître aux Romains, ouvrage vraiment classique, et où personne n'a jamais noté des tendances trop larges ou des libertés suspectes. Le docte professeur de l'université Grégorienne s'est astreint au devoir délicat de retraduire en latin tout le texte grec, si bien qu'on pourrait très aisément extraire de son ouvrage une traduction nouvelle. Loin de le dépasser dans sa critique du texte de la Vulgate, notre propre commentaire reviendrait plutôt sur certains jugements trop sévères.

Or, depuis qu'a paru le travail du P. Cornely, il s'est produit dans le domaine de la critique des événements très importants qui font entrer la question dans une voie nouvelle.

Les nouveautés ne se sont pas produites du côté du texte grec. Mais c'est tout de même un résultat fort appréciable que la confirmation du texte critique qui était en train de prévaloir au temps du P. Cornely. Après les travaux de von Soden, on peut estimer que ce texte est solidement établi. Ces travaux, en effet, du moins pour ce qui concerne saint Paul, ne font que ratifier l'état des choses que les éditions de Nestle avaient fait si largement connaître. Si, pour le texte de l'Épître aux Romains, il reste encore quelques points douteux, il y aura lieu de les réserver dans l'attitude à prendre par rapport à la Vulgate latine, mais, cette réserve faite, on pourra, sans doute raisonnable, tenir pour assuré le texte original. Nous possédons donc le texte auquel il est désirable que la traduction latine ressemble le plus possible.

Du côté du texte latin l'apparition d'une édition critique (1) inaugure une phase nouvelle. A ne juger de cette édition que par sa relation avec le texte grec, elle constitue une amélioration considérable. Que l'on repasse les critiques du P. Cornely contre la Vulgate Clémentine, on s'apercevra que, dans des cas très nombreux, elles ne porteraient pas contre le texte de MM. Wordsworth et White. Est-ce à dire que ce texte soit parfait?

La question peut être envisagée de deux façons. L'édition critique peut encore être perfectionnée, soit en mettant en œuvre des manuscrits plus nombreux, soit en les collationnant plus complètement et plus judicieusement.

Les éditeurs anglais ont eu l'intention de publier la revision qu'ils croyaient être celle de saint Jérôme, d'après les manuscrits qui la contenaient et qu'ils nomment donc hiéronymiens. La commission bénédictine nommée par le Saint-Siège a eu plus libre accès auprès de certaines bibliothèques; elle a l'avantage de se servir d'un travail déjà excellent; et c'est ici surtout que *dies diem docet*. Tout fait donc espérer que le résultat critique obtenu sera encore supérieur.

Cependant les variations possibles sont contenues dans certaines limites assez étroites. Il est impossible d'imaginer qu'une nouvelle édition faite d'après le même groupe de manuscrits puisse rapprocher

(1) Wordsworth et White, *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, Partis secundae fasciculus primus, *Epistula ad Romanos*, Oxonii, 1913. — *Editio minor* du N. T., par White.

la Vulgate latine du grec beaucoup plus que l'édition de Wordsworth-White.

En tout cas on peut dès à présent, et pour le stage où nous sommes, mesurer le point où en sont les divergences entre le latin et le grec.

D'autant que si l'édition anglaise marque un rapprochement considérable, elle se trouve, j'ose le dire, en recul dans certains cas, quant à l'exactitude de la traduction. Et c'est la seconde manière d'envisager cette édition, un point fort important pour l'usage ecclésiastique et théologique. De sorte que la question se pose inéluctablement d'une revision de la Vulgate qui serait autre chose qu'une simple édition critique d'après un groupe de manuscrits.

La *Revue biblique* a déjà indiqué très nettement ce point de vue (1).

Quel que soit l'intérêt des travaux critiques auxquels se livrent des savants consciencieux sous la direction de Son Éminence le cardinal Gasquet, il y a encore pour l'Église un intérêt supérieur, c'est que la version officielle de l'Église latine soit aussi parfaite que le permet l'humaine fragilité. Une retouche dans ce sens est-elle dans les pouvoirs de la Commission créée par Pie X? Cela n'a point été dit encore. Mais elle est certainement dans les attributions du Siège Apostolique.

Nous n'avons d'autre prétention ici que de marquer où en sont les faits.

Il va sans dire que les changements en question ne touchent en rien aux principes du dogme et de la morale. Le conflit ne se pose nulle part entre le texte grec authentique inspiré et l'enseignement catholique. Et nous ne prétendons pas non plus trancher des problèmes fort délicats — et peu importants — d'orthographe latine. Les notes qui suivent sont uniquement relatives au sens. Ce que l'Église a déclaré authentique, ce n'est point l'œuvre de tel ou tel traducteur, la revision de tel ou tel éditeur; c'est une version consacrée par l'usage ecclésiastique. S'il était difficile de la déterminer exactement au temps du Concile de Trente, il est évident aujourd'hui que la Vulgate Clémentine contient bien cette version. L'édition projetée des Bénédictins lui fera subir d'importantes modifications. Sera-t-il à propos, pour se conformer à l'autorité d'un groupe de manuscrits, de s'écarter d'une leçon clémentine plus conforme au grec? Oui, si l'on fait l'édition critique d'une revision. Mais quel serait l'avantage pour les théologiens et les lecteurs de la Bible de s'écarter du sens original? Que si l'on préfère dans ce cas suivre le texte original, on a posé un principe fécond en conséquences. Pourquoi ne pas renoncer à la

(1) *RB.*, 1908, p. 102 ss.

revision dite hiéronymienne, même sans l'appui de la Vulgate Clémentine, lorsqu'il est critiquement certain qu'elle s'écarte du sens précis de saint Paul?

Ce sont ces cas qu'il faudra discuter, sous l'autorité compétente. Les faits nouveaux que nous venons de citer, l'impulsion donnée par le Saint-Siège aux études sur la Vulgate rendent cet examen encore plus opportun qu'au temps du P. Cornely.

*
* *

N'ayant en vue que les différences de sens, nous ne noterons pas les variantes dans l'ordre des mots, ni les corrections possibles à cet égard.

Nous ne noterons pas davantage les divergences dans l'orthographe : *praescivit, exivit* (Vg.-Clém.) ou *praesciit, exiit* (WW.); *diminutio, pinguedinis* (Vg.-Clém.), *deminutio, pinguidinis* (WW.).

Nous ne relevons même pas *iis* ou *his, eorum* ou *illorum, quod* pour *quia*, ni le verbe *est* que la Vulgate Clémentine ajoute souvent pour la clarté, ni ce qui toucherait seulement à l'élégance latine.

Une première liste comprend tous les cas où Wordsworth-White (*WW.*) se sont rapprochés du grec, c'est-à-dire tous les cas où la Vulgate Clémentine (*Clém.*) est améliorée comme traduction par un simple procédé diplomatique qui reconstitue l'état primitif de la revision qui est devenue la Vulgate.

Une seconde liste comprend les cas où l'édition anglaise, plus parfaite peut-être comme édition critique, c'est-à-dire plus semblable au type suggéré par les manuscrits, ce que nous ne voulons ni ne pouvons discuter, s'écarte cependant du texte grec ou du sens qu'il suggère avec plus ou moins de certitude.

La troisième liste comprend les cas où la Vulgate (Vg.), dans son état commun à l'édition Clémentine et à l'édition anglaise, paraît s'écarter plus ou moins du sens du texte primitif. Si nous indiquons ces cas en suggérant un autre texte, parfois avec saint Jérôme lui-même, ce n'est pas sans garder le sentiment très vif de notre incompétence en pareille matière. Aussi bien nous ne proposons aucune solution vraiment personnelle; il ne s'agit que de grouper ce qui a été déjà dit.

*
* *

Abréviations et sigles. Om. signifie que *WW.* omettent tel ou tels mots; *del.* que tel ou tels mots seraient à rayer dans la Vulgate Clé-

mentine; *add.* que tel mot est en plus dans *WW.* ou serait à ajouter à la Vulgate. Le mot placé devant l. (*loco*) est celui que *WW.* mettent à la place de celui qui suit l. Le mot de la Vulgate placé devant un trait (—) pourrait être remplacé par celui qui suit ce signe; a., *ante;* p., *post.* 1° pour *primo loco,* etc.

Première liste.

Cas où le texte de Wordsworth et White se rapproche du texte grec critique et, à ce qu'il semble, du sens de l'original.

I, 18 om. *Dei* après *veritatem.*
— 25 *mendacio* l. *mendacium.*
— 28 om. *ea.*
— 32 om. *et* 1°, om. *qui* 3° et 4°; mettre *et* l. *etiam,* de sorte que le latin rend fidèlement le grec certain : *non solum ea faciunt sed et consentiunt facientibus,* l. *non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.*
II, 1 *qui* l. *quae* (*iudicas*).
— 4 *ignorans* l. *ignoras,* qui nécessite une autre coupure.
— 7 *quaerentibus* l. *quaerunt,* mais alors supprimer *qui* a. *secundum.*
— 12 add. *et* a. *peribunt.*
— 21 et 22 add. des points d'interrogation.
— 24 om. la parenthèse.
— 27 om. *id.* et le point d'interrogation à la fin.
III, 6 om. *hunc.*
— 8 om. la parenthèse et add. un point d'interrogation après *bona.*
— 9 *igitur* l. *ergo.*
— 22 om. *in eum.*
— 26 om. *Christi.*
— 30 *iustificabit* l. *iustificat.*
IV, 5 om. *secundum propositum gratiae Dei.*
— 8 *imputabit* l. *imputavit.*
— 9 om. *tantum manet.*
— 16 *ut secundum gratiam, ut firma sit,* l. *ut secundum gratiam firma sit.*
— 17 om. *ea* p. *vocat.*
— 18 om. *ei.*
— 19 om. *est, nec,* par conséquent : *et non infirmatus fide consideravitiam;* om. *iam.*

IV, 23 om. *ad iustitiam.*
— 24 *Christum.*
V, 1 *igitur* l. *ergo.*
— 2 *fide* l. *per fidem;* om. *filiorum*
— 8 *in nos* l. *in nobis;* om. *secundum tempus.*
— 13 *imputatur* l. *imputabatur; est* l. *esset.*
— 16 *per unum peccantem* l. *per unum peccatum.*
— 21 *in morte* l. *in mortem.*
VI, 6 *ut* l. *et.*
— 10 Ponctuer : *quod enim mortuus est, peccato mortuus est semel.*
— 11 om. *Domino nostro.*
— 21 om. *in illis.*
VII, 6 *a lege, morientes in quo detinebamur* l. *a lege mortis in qua detinebamur.*
— 15 om. *bonum* et *malum.*
VIII, 7 *inimicitia est in Deum* l. *inimica est Deo.*
— 10 *vita* l. *vivit.*
— 16 om. *enim.*
— 20 om. *eam; in spem* l. *in spe.*
— 23 om. *Dei.*
— 32 *donabit* l. *donavit.*
— 35 om. *ergo;* om. *persecutio.*
— 36 om. les parenthèses.
— 38 om. *neque virtutes; fortitudines* l. *fortitudo.*
IX, 4 *testamenta* l. *testamentum.*
— 7 *neque quia* l. *neque qui.*
— 10 om. *illa; ex uno concubitum* l. *ex uno concubitu;* (*Isaac*) *patre nostro* l. *patris nostri.*
— 31 *sectans* l. *sectando.*
— 32 om. *enim.*
X, 7 *ex* l. *a.*
— 8 om. *Scriptura.*
— 10 *in salutem* l. *ad salutem.*
— 16 *oboedierunt* l. *obediunt.*
XI, 4 om. *ante* a. *Baal.*
— 5 om. *salvae.*
— 26 *avertet* l. *avertat; inpietates* l. *impietatem.*
XII, 2 *placens* l. *beneplacens.*
— 14 om. *vos* p. *persequentibus;* le texte grec est douteux.
XIII, 5 *et* l. *etiam.*
— 7 om. *ergo.*

XIII, 9 om. *non falsum testimonium dices.*
XIV, 2 om. *se* a. *manducare.*
— 10 *Dei* l. *Christi.*
— 11 *flectet* l. *flectetur.*
— 21 *offendit* l. *offenditur.*
XV, 9 *propter hoc* l. *propterea;* om. *domine.*
— 12 *in eo* l. *in eum.*
— 16 om. *et* a. *sanctificata.*
— 18 *effecit* l. *efficit*
— 22 om. *et prohibitus sum usque adhuc.*
— 29 om. *evangelii.*
— 30 om. *sancti* et *vestris.*
XVI, 4 om. la parenthèse.
— 9 om. *Jesu*
— 10 om. *domo.*
— 11 om. *domo.*
— 14 *Hermen* et *Hermam* l. *Hermam* et *Hermen.*
— 20 *conteret* l. *conterat.*
— 23 *Gaius* l. *Caius; universae ecclesiae* l. *universa ecclesia.*
— 24 om. le verset.

Deuxième liste.

Cas où le texte de Wordsworth-White rend moins bien le sens du grec que celui de la Vulgate Clémentine.

I, 28 *in notitiam* l. *in notitia.*
II, 15 *Cogitationum accusantium aut etiam defendentium* semble plus rapproché du grec, mais le génitif n'est qu'un calque maladroit qui ne vaut pas la leçon : *cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.*
III, 9 *L'editio minor* ne met qu'un point d'interrogation, après *eos;* Clém. en met deux, avec raison.
— 22 om. *in omnes et;* la vraie correction consisterait à omettre *et super omnes.*
V, 15 *in gratiam* l. *in gratia.*
— 16 om. *quidem* qui répond à μέν.
— 17 Dans *in unius delicto,* l'addition de *in* s'éloigne du grec et du sens.
VI, 15 *peccavimus* l. *peccabimus* (ἁμαρτήσωμεν), qu'on pourrait remplacer par *peccemus,* mais *peccavimus* est un contresens.

VI, 16 om. *ad mortem*, qui est certain d'après le grec, et exigé pour le parallélisme.

— 17 *in qua* l. *in quam*.

— 23 *enim* l. *autem*.

VII, 4 *fructificaremus* n'améliore pas *fructificemus*.

— 13 W ed. minor ponctue : *Quod ergo bonum est mihi, factum est mors?*, ce qui est moins bon que : *quod ergo bonum est, mihi...*

— 17 om. *iam* qui avec *non* rend assez bien οὐκέτι.

— 20 Même cas.

VIII, 3 *legis* l. *legi* est en apparence plus littéral, mais ne va guère avec *impossibile;* il faudrait choisir entre *invalidum legis* ou *impossibile legi* (*Clém.*).

— 14 *sunt filii Dei* l. *filii sunt Dei*.

— 29 *eius* l. *sui*.

— 32 om. *proprio*, qui figure avec raison dans Clém., seulement il faudrait y supprimer *suo*.

IX, 22 *aptata* l. *apta* est contestable.

— 25 om. *et non dilectam dilectam*, qui répond au grec; ce qui est à supprimer c'est plutôt *et non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam*, avec *Fuldensis secunda manu*.

X, 6 *ascendit* l. *ascendet* introduit un contresens.

— 7 *descendit* l. *descendet* introduit un contresens.

— 9 *excitavit* l. *suscitavit* n'a pas grand intérêt.

— 20 om. *a* p. *inventus sum* au détriment de la clarté.

XI, 6 om. *iam* 1°, alors qu'aussitôt après οὐκέτι est rendu *iam non*.

— 19 *dicis* l. *dices*.

— 24 om. *qui* a. *secundum naturam*, au détriment de la clarté.

XII, 10 *caritatem* l. *caritate*.

XIV, 4 *iudices* l. *iudicas* est plus élégant mais moins littéral.

— 5 om. *autem*.

— 6 *qui manducat Domino, manducat*, ponctuation plus qu'étrange.

— 9 add. *et* a. *mortuus*.

— 17 om. *enim*.

XVI, 26 et 27 *cognito, solo*, qui ne peut s'appliquer qu'à Dieu, crée un contresens.

— 28 om. *et gloria*, tandis qu'il faudrait supprimer *honor et*.

On voit que cette liste contient un certain nombre de contresens

évidents. Quel intérêt y aurait-il à en gratifier l'édition ecclésiastique, sous prétexte qu'ils font partie d'une certaine tradition diplomatique, même s'il était constant qu'ils ont été insérés par un réviseur dont l'œuvre a prévalu? Mais si l'on se refuse à bon droit à une pareille opération, c'est donc qu'on met l'intérêt du sens au-dessus de la reproduction critique d'une certaine tradition, fût-elle la plus autorisée. Et dès lors, pourquoi l'Église n'userait-elle pas de son droit pour préciser le vrai sens dans d'autres cas où il n'est pas moins évident?

Troisième liste.

Cas où le texte de la Vulgate, commun à la Vulgate Clémentine et à l'édition de Wordsworth-White, ne semble pas répondre assez exactement au texte grec.

I, 3 del. *ei.*
— 4 *praedestinatus* qu'on pourrait remplacer par *definitus,* traduction littérale qui laisserait le choix entre les idées de *constitutus* et *declaratus.*
— 4 *Iesu Christi Domini nostri,* qui est clairement pour *Iesu Christo Domino nostro.*
— 22 del. *enim.*
— 24 *in desideria — in desideriis.*
— 29 *repletos — repleti;* del. *fornicatione.*
— 31 del. *absque foedere.*
II, 2 *enim — autem,* avec un certain doute.
— 4 *an — aut.*
— 8 *non acquiescunt — non oboediunt,* nuance; mais *credunt — oboediunt.*
— 19 add. *et* a. *confidis.*
— 24 *per vos — propter vos.*
— 25 add. *nam* a. *circumcisio* 1°.
III, 3 del. *illorum.*
— 7 *enim* suppose γάρ, beaucoup moins probable que δέ.
— 9 del. *eos.*
— 22 Mettre une virgule et non un point avant *iustitia.*
— 24 De même avant *iustificati.*
— 27 del. *tua.*
— 29 *an — aut.*
IV, 3 *reputatum est illi ad iustitiam* est moins bon que *deputatum est ei in iustitiam* de Tertullien (*Monog.* VI).
— 4 *imputatur — deputatur.*

IV, 5 *reputatur — deputatur.*
— 6 Mettre une virgule et non un point avant *sicut; accepto fert — deputat.*
— 8 Au lieu de *imputavit* (Clém.) ou *imputabit* (WW) — *imputaret* ou *deputaret.*
— 11 *quae est — quae fuerat; ut reputetur et illis ad iustitiam — ut deputetur et illis in iustitiam.*
— 12 *sed et iis* est une traduction littérale d'une erreur de copiste; il faudrait lire soit *sed et ipsi,* en supposant και αυτοις, ou *verum etiam ipsi,* en retranchant τοις.
— 16 *non ei qui... sed et ei qui — non ei quod... sed et ei quod; tanquam ea quae sunt — tanquam sint* ou *ac si essent.*
— 18 *in spem — in spe.*
— 20 *in repromissione etiam — ad promissionem autem.*
— 21 *quaecumque — quae.*
V, 6 *utquid enim,* comme s'il y avait εἰς τί γάρ... — *adhuc enim* (ἔτι γάρ).
— 11 *gloriamur — gloriantes.*
— 12 del. *hunc* a. *mundum.*
— 15 *plures — multos;* cf. v. 16.
— 17 del. *et* a. *iustitiae,* important; « le don de la justice ».
— 20 *delictum* 2° *— peccatum.*
VI, 1 *permanebimus — permaneamus.*
— 3 *An — aut; in Christo Jesu — in Christum Jesum; in morte — in mortem.*
— 4 *enim — igitur; surrexit — suscitatus est.*
— 5 *simul — ita.*
— 8 del. *simul; cum Christo — cum illo.*
— 9 *dominabitur — dominatur; resurgens ex mortuis* (*Clém.*) ou *surgens a mortuis* (WW) — *suscitatus ex mortuis.*
— 19 *servire* (*bis*) *— serva* (*bis*).
VII, 2 *vivente viro, alligata est legi — viventi viro alligata est lege.*
— 3 del. *viri* p. *lege.*
— 7 *nesciebam* est trop littéral — *nescirem.*
— 8 *occasione autem accepta, peccatum per mandatum — occasione autem accepta per mandatum peccatum;* cf. v. 11.
— 13 *appareat — appareret.*
— 18 del. *invenio; perficere — operari.*
— 23 *repugnantem legi — militantem adversus legem.*
— 25 *gratia Dei — gratia Deo; ego ipse — ipse ego.*

VIII, 1 del. *qui non secundum carnem ambulant.*
— 5 del. *sentiunt.*
— 10 *propter iustificationem — propter iustitiam.*
— 13 *carnis — corporis.*
— 15 *in timore — in timorem.*
— 16 *spiritui nostro — una cum spiritu nostro.*
— 23 del. *illa.*
— 26 del. *pro nobis.*
— 28 del. *sancti; cooperantur* est moins probable que *cooperatur.*
— 29 *nam — quoniam.*
— 34 *qui et resurrexit — qui suscitatus est.*
— 37 *propter eum — per eum.*
IX, 3 *optabam — optarem.*
— 8 *in semine — in semen.*
— 23 add. *et* a. *ut.*
— 24 mettre une virgule au lieu d'un point avant *quos.*
— 25 add. *et* a. *sicut.*
— 26 Supprimer les deux points après *et erit.*
— 27 *pro — super.*
— 28 del. *in aequitate : quia verbum breviatum.*
— 31 del. *iustitiae* 2°.
— 33 del. *omnis.*
X, 1 *fit,* ajouté pour la clarté, ne devrait pas séparer *ad Deum* de *pro illis.*
— 5 *scripsit — scribit.*
— 8 add. *te* p. *prope.*
— 14 *aut quomodo — quomodo autem.*
— 15 del. *evangelizantium pacem.*
— 19 *in iram vos mittam — exacerbabo vos.*
— 21 *ad* 1° *— quod attinet ad; non credentem — inoboedientem.*
XI, 2 *an — aut.*
— 7 *quaerebat — quaerit; excaecati* — plutôt *obtusi;* cf. II Cor. III, 14.
— 11 del *sic.*
— 13 *enim — autem; quamdiu — quatenus; honorificabo — honorifico.*
— 15 *amissio — abiectio.*
— 16 *delibatio — primitiae,* selon l'usage ordinaire de Vg.
— 20 *propter incredulitatem — incredulitate.*
— 21 *ne forte nec tibi parcat* — plus probablement *nec tibi parcet* (*Aug.*) en refusant μὴ πως.

XI, 22 *severitatem* 2° — *severitas* (*est*); *bonitatem* — *bonitas; si permanseris* — *si permaneas* (si on lit ἐὰν ἐπιμένῃς).
— 23 *si permanserint* — *si permaneant* (si on lit ἐὰν ἐπιμένωσιν).
— 24 *suae* — *propriae* (F^2).
— 25 *caecitas* — *obtusio* (?); cf. XI, 7.
— 26 *fieret* — *fiet;* del. *et* a. *avertat.*
— 30 *non credidistis* — *inoboedientes fuistis; propter incredulitatem* — *per inoboedientiam.*
— 31 *non crediderunt* — *inoboedientes facti sunt; in vestram misericordiam* — *per v. m.;* add. *nunc* a. *misericordiam.*
— 32 *omnia* — *omnes; in incredulitate* (*incredulitatem* WW) — *in inoboedientiam.*
— 33 add. *et* a. *sapientiae.*
— 36 *in ipso* — *in ipsum.*
XII, 1 *rationabile obsequium* — *rationabilem cultum.*
— 2 del. *vestri; bona, et beneplacens, et perfecta* — plus probablement : *Quod bonum est, et placens et perfectum.*
— 3 del. *et* a. *unicuique.*
— 6 *rationem* — *mensuram.*
— 17 del. *non tantum coram Deo sed etiam.*
XIII, 2 *acquirunt* — *acquirent.*
— 3 *boni operis, sed mali* — *bono operi sed malo.*
— 5 *necessitate subditi estote* — *necesse est subditos esse.*
— 6 *servientes* — *perseverantes* (*Aug.*).
— 9 *instauratur* — *recapitulatur.*
— 10 *proximi* — *proximo.*
— 11 *nos* — *vos* plus probablement; *propior est nostra salus* — *propius est nobis salus.*
— 12 *praecessit* — *processit; abiiciamus* — *deponamus.*
— 14 *in desideriis* — *in desideria.*
XIV, 1 *in disceptationibus* — *in disceptationes.*
— 2 *manducet* — *manducat.*
— 5 *diem inter diem* — *diem plus quam diem; in suo sensu abundet* — *in suo sensu certus sit.*
— 9 *resurrexit* — *revixit.*
— 12 *reddet* — *dabit* (*Cypr*).
— 14 *confido* — *certus sum; per ipsum* — *per se ipsum,* important.
— 16 *nostrum* — *vestrum.*
— 19 *sectemur* — plutôt *sectamur;* del. *custodiamus.*
— 20 *per offendiculum* — *cum scandalo.*

XIV, 23 *discernit — haesitat.*
XV, 2 *vestrum — nostrum.*
— 3 *etenim — nam et.*
— 4 add. *per* a. *consolationem.*
— 7 *honorem — gloriam.*
— 8 del. *Jesum.*
— 9 *super misericordia — pro misericordia.*
— 12 *exurget — exurgit.*
— 13 del. *et* a. *virtute.*
— 14 *ego ipse — ipse ego; dilectione — bonitate;* add. *etiam* a. *alterutrum.*
— 15 del. *fratres,* plus probablement.
— 16 *in gentibus — in gentes.*
— 17 *gloriam — gloriationem; ad Deum — in iis quae sunt Dei.*
— 18 *audeo — ausim.*
— 19 *per circuitum — et hoc per circuitum.*
— 20 del. *hoc* p. *evangelium; aedificarem — aedificem.*
— 23 *ex multis iam praecedentibus annis — a multis annis.*
— 24 add. *enim* p. *spero.* On comprend cependant qu'une traduction évite une anacoluthe aussi embarrassée.
— 25 *igitur — autem; proficiscar — proficiscor.*
— 26 *collationem — communicationem.*
— 30 *ergo* (*Clém.*) ou *igitur* (WW) — *autem.*
— 31 *obsequii mei oblatio — ministerium meum* (*Fuldensis*); *in Ierusalem — quod Hierosolymam defertur.*
— 32 *ut veniam .... et refrigerer — ut veniens .... refrigerer.*
XVI, 6 *in vobis — in vos.*
— 8 *dilectissimum — dilectum* (*Fuldensis*).
— 19 *divulgata est — permanavit; in vobis — de vobis; in bono — in bonum; in malo — in malum.*
— 26 effacer la parenthèse; *quod nunc patefactum est — manifestati autem nunc;* add. *et* a. *per Scripturas; in cunctis gentibus — in omnes gentes; cogniti — patefacti.*
— 27 *honor et gloria — gloria.*

On remarquera, d'après cette liste, que l'édition anglaise, qui a retranché tant d'interpolations, en a laissé encore un certain nombre.

Beaucoup de cas sont relatifs à l'usage des prépositions; *in* avec l'accusatif ou avec l'ablatif, souvent à tort. Ces erreurs ont peut-être pour cause l'état de la langue latine au temps du traducteur, mais il est vraisemblable que beaucoup se sont produites dans la tradition latine. Il en est de même du temps des verbes.

On n'aperçoit comme traductions préférées systématiquement que celles d'après lesquelles le Christ est ressuscité, au lieu d'avoir été ressuscité.

Dans certains cas, la traduction latine rend un texte grec qui n'était pas le meilleur, du moins d'après les principes de critique qui ont prévalu.

Les cas où, le texte étant le même, la traduction s'en écarte ne sont pas très nombreux; quelques-uns sont fort importants pour le sens, et ne pourraient être améliorés, semble-t-il, d'après les seuls manuscrits.

Appendice.

Les remarques qui précèdent font complètement abstraction de l'auteur du texte de la Vulgate latine. Elles ne touchent donc en aucune façon la thèse de dom de Bruyne, exposée dans le dernier numéro de la *Revue*. On ne peut nier cependant que, s'il était avéré que notre traduction latine de l'Épître aux Romains n'est point l'œuvre de saint Jérôme, on serait peut-être plus disposé à la corriger, ne fût-ce que dans le sens indiqué par saint Jérôme lui-même, sans cependant s'en rapporter aveuglément à lui.

Dom de Bruyne n'a cité qu'un passage où saint Jérôme s'est écarté de la leçon de la Vulgate; il est vrai que c'est le plus caractéristique, puisque sa condamnation est formelle — sans être bien motivée. C'est sur Rom. XII, 3 (1).

Voici d'autres passages. On regarde provisoirement comme le texte de la tradition manuscrite celui de Wordsworth-White. Les textes de saint Jérôme sont cités d'après la grande édition anglaise.

III, 19 *subditus* (*Clém.*) — Jér. II, 736 : *obnoxius*.
VII, 4 *fructificaremus* — Jér. II, 296 : *fructificemus* (*Clém.*).
VII, 6 *a lege, morientes in quo detinebamur*. — Jér. II, 296 : *a lege mortis in qua* (*Clém.*).
IX, 22 *aptata* — Jér. I, 835; VI, 11 : *apta* (*Clém.*).
XI, 15 *amissio* (*Clém.*) — Jér. IV, 98 : *abiectio*.
XI, 28 *carissimi* (*Clém.*) — Jér. : *dilecti*.
XII, 6 *rationem* (*Clém.*) — Jér., *C. Jov.* II : *mensuram*.
XIII, 9 *instauratur* (*Clém.*) — Jér. : *recapitulatur*.
XIV, 2 *manducet* (*Clém.*) — Jér., *C. Jov.* II, 14 : *manducat*.
XIV, 5 *diem inter diem* (*Clém.*) — Jér., *C. Jov.* II, 16 : *diem plus quam diem*.

(1) *RB.*, 1915, p. 363.

XIV, 14 *per ipsum* (*Clém.*) — Jér. *C. Jov.*, II, 16 : *per se ipsum.*
XVI, 7 *Iuniam* (*Clém.*) — Jér. VII, 763 : *Iuliam.*

Sauf ce dernier cas, qui est un nom propre, le cas de XII, 3 que nous n'avons pas reproduit, et VII, 6, les traductions de saint Jérôme sont supérieures à celles de la Vulgate, le doute n'étant possible que pour VII, 4 et IX, 22. Si l'on regarde la Vulgate comme l'œuvre de saint Jérôme, pourquoi ne pas y accueillir celles de ses traductions que la critique juge plus conformes au sens du grec? Et si la Vulgate était plus ou moins l'œuvre de Pélage, pourquoi ne pas y introduire de bonnes leçons empruntées à saint Jérôme?

Paris.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

VI

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

De divers côtés se multiplient les découvertes archéologiques, monuments, inscriptions, papyrus, qui viennent confirmer ou expliquer certains passages du Nouveau Testament. Les critiques emploient avec bonheur ces découvertes pour faire ressortir la réalité historique des faits racontés. Parmi eux s'est distingué Sir W. Ramsay qui, par ses voyages en Asie Mineure, au cours desquels il a relevé de nombreuses inscriptions, puis par ses ouvrages, où il a mis en œuvre ses propres découvertes et celles d'autrui, s'est placé au premier rang des savants qui se sont appliqués à tirer de ces documents des éclaircissements faisant mieux comprendre les écrits néotestamentaires.

Nous n'avons pas à raconter les voyages de Ramsay en Asie Mineure, qui se sont poursuivis pendant vingt ans; il suffira de rappeler les ouvrages où il a consigné les études qu'ils lui ont suggérées : *The Cities and Bishoprics of Phrygia,* 1895-1897; *St Paul the Traveller and the roman Citizen,* 1895; *The Church in the Roman Empire before A. D. 170,* 1893; *A historical Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians,* 1899; *The Letters to the seven Churches of Asia,* 1904; *Pauline and other Studies in the history of Religion,* 1906; *The Cities of St Paul,* 1908; *Luke, the physician and other Studies,* 1909; *Was Christ born at Bethleem,* 1898; *Studies in the History and Art of the eastern Roman Provinces,* 1908; *Pictures*

of the Apostolic Church, 1910; *The first Christian Century,* 1911; *The Teaching of Paul in terms of the present day,* 1912; *Historical Commentary on the first Epistle to Timothy* dans *The Expositor,* 1909, 1910, 1911; *Luke's Authorities in the Acts,* même revue, 1909; *The Thought of Paul,* même revue, 1911; *Suggestions on the History and Letters of St Paul,* même revue, 1913.

Dans un nouvel ouvrage sur l'influence des découvertes récentes sur la valeur historique du Nouveau Testament, Sir W. Ramsay (1) résume ce qu'il avait déjà dit sur le sujet et présente de nouveaux aperçus. Nous allons recueillir dans ce travail ce qui nous a paru important, sans essayer de donner aux considérations de l'auteur plus de cohésion qu'il n'en a établi lui-même.

Ramsay étudie d'abord les Actes des Apôtres. Il rappelle le jugement que portaient les critiques rationalistes du siècle dernier sur ce livre. Le but de celui-ci n'était pas, soutenait-on, de retracer fidèlement les événements et de présenter un tableau exact de la situation historique et géographique telle qu'elle était aux environs de l'an 50, mais d'exercer, au profit de certaines idées, une influence sur les chrétiens contemporains de l'auteur, vers 160-180, par une description imaginaire de la vie de l'Église primitive. Ramsay, qui avait accepté tout d'abord ce jugement, voulut le mettre à l'épreuve des faits et voir si vraiment l'auteur des Actes n'avait pas reproduit exactement l'état des choses vers l'an 50.

Il fut attiré tout d'abord par ce passage des Actes, XIV, 4, 5 : « Mais le peuple de la ville (Iconium) fut divisé; les uns étaient pour les Juifs et les autres pour les apôtres. Et comme il se fit une émeute des païens et des Juifs, avec leurs magistrats, pour les outrager et les lapider, ceux-ci, l'ayant appris, s'enfuirent vers les villes de la Lycaonie, Lystre et Derbe et le pays d'alentour, κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις Λυκαονίας, Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον. » Il suit de ce texte qu'Iconium n'était pas une ville de la Lycaonie, mais de la Phrygie, d'où venaient les apôtres. Or, c'était une opinion attestée par les traités modernes de géographie de l'Asie Mineure qu'Iconium était une ville de la Lycaonie. Xénophon, il est vrai, dans son *Anabase,* dit très clairement qu'après avoir quitté Iconium, ils traversèrent la frontière pour entrer en Lycaonie. Mais ce qui était vrai en l'an 400 l'était-il encore en l'an 47? Il semble que non. Cicéron déclare qu'Iconium était en Lycaonie (2); il a dû se placer au point de vue admi-

(1) *The Bearing of recent discovery on the Truthworthiness of the New Testament,* in-8, XIV-427 pp., London, Hodder and Stoughton, 1915; 15 fr.

(2) *Fam.,* XV, IV, 2.

nistratif et non géographique. Iconium était en réalité phrygienne. Un des esclaves, Hierax, qui fut jugé à Rome, avec Justin martyr, en l'an 163, déclare qu'il a été pris à Iconium de Phrygie. Pline (1) mentionne Conium (Iconium) comme une des plus anciennes et des plus remarquables cités de Phrygie. Les écrivains du temps ne sont pas très nets dans leur attribution d'Iconium à la Lycaonie.

Pour trancher la question il faudrait déterminer quelle était la langue parlée par le peuple à Iconium. Les hautes classes parlaient surtout le grec et ceci nous explique que les inscriptions trouvées dans cette ville étaient toutes grecques. C'est en 1910 seulement que Ramsay découvrit à Konieh deux inscriptions en langue phrygienne. La plus longue de celle-ci a été publiée par le professeur Calder (2) et est reproduite par Ramsay. Elle est écrite dans un mélange de patois phrygien et de grec vulgaire. Dans un autre de ses ouvrages Ramsay a montré que la mythologie locale à Iconium était phrygienne. Ses héros étaient Nannakos, le vieux roi phrygien et Persée, signe de l'influence grecque en Asie Mineure. Les déesses du pays étaient une forme de la Grande Mère phrygienne, Mêtêr Zizimmene, variété dialectale de Dindymene. Iconium est donc bien, ainsi que l'atteste saint Luc, une ville phrygienne. Ramsay conclut que l'auteur des Actes connaissait bien la géographie de l'Asie Mineure et que sur ce point il a représenté exactement l'état des choses.

De cette exactitude il tire une présomption générale en faveur de la valeur historique des Actes. Dans le cours de son œuvre de missionnaire, Paul a été en rapport avec des personnes de tout rang et de toute condition : rois, gouverneurs romains, Asiarques, les membres du conseil de l'Aréopage à Athènes, les prêtres des dieux locaux à Lystre, des citoyens romains tels que Titius Justus à Corinthe, des femmes de haut rang, les unes adversaires, les autres favorables, des marchands, des magiciens, des sorciers, des diseurs de bonne aventure, des exorcistes et toujours ce qui est raconté dans les Actes sur ces personnages est conforme à ce que nous savons sur eux par les documents de l'époque. « Vous pouvez, dit Ramsay, scruter les paroles de Luc plus qu'on ne le fait même pour tout historien et vous constaterez qu'elles soutiennent l'examen le plus strict et le plus dur traitement sans être trouvées en faute pourvu que les critiques connaissent bien l'état des choses et n'aillent pas au delà des limites de la science et de la justice » (p. 89).

(1) *Hist. nat.*, V, 41.

(2) *Corpus Inscriptionum Neophrygiarum*, dans *The Journal of hellenic Studies*, 1911, p. 188 s.

Ramsay vérifie ce jugement par l'examen des circonstances qui se sont déroulées dans les divers procès qu'a eu à subir l'apôtre Paul. Il examine d'abord ce qui s'est passé à Jérusalem lors de la confrontation de Paul avec ceux de sa nation, *Act.* XXIII, 2 ss. Le centurion romain convoque les grands prêtres et tout le sanhédrin pour connaître ce que les Juifs reprochent à Paul. Celui-ci déclare que c'est en toute bonne conscience qu'il s'est conduit devant Dieu. Le grand prêtre ordonne de le frapper sur la bouche. Paul le traite alors de muraille blanchie et sur l'observation qu'on lui fait qu'il injurie le grand prêtre, il répond qu'il ne savait pas qu'il fût grand prêtre.

Cette réponse de l'apôtre a beaucoup exercé la sagacité des critiques. Les vêtements du grand prêtre et la place qu'il occupait dans le conseil devaient faire connaître son rang à Paul. Ramsay fait observer qu'il ne s'agit pas là d'une séance ordinaire du Sanhédrin; les membres y sont convoqués à titre individuel, et ce n'est pas le grand prêtre qui préside, mais l'officier romain. C'est à lui que l'apôtre s'adresse plutôt qu'aux Juifs, lorsqu'il déclare : J'ai vécu la vie d'un citoyen, πεπολίτευμαι, expression non hébraïque mais hellénique. Paul est placé en face de ses accusateurs et rien ne lui indiquait que l'un d'eux était le grand prêtre. Dans le cours de la séance, la position des assistants changea; les pharisiens qui approuvaient les déclarations de l'apôtre se rangèrent derrière lui, comme c'était l'usage, et il se trouva au milieu des deux partis du conseil, les pharisiens et les sadducéens, ce qu'indique le texte : Le centurion, craignant que Paul ne fût mis en pièces par eux, ordonna à la troupe de descendre pour l'enlever du milieu d'eux, ἐκ μέσου αὐτῶν.

Le procès devant le conseil de l'Aréopage est d'un tout autre ton. En Palestine, le style de Luc est de type hébraïque; à Athènes, il a une saveur attique. La description de ce qui s'y passa répond bien à l'ambiance du lieu. Comme un autre Socrate, Paul discute des questions philosophiques sur la place du marché avec tout venant; des auditeurs le désignent par un terme de l'argot attique, σπερμολόγος. Et l'on remarquera qu'ici la procédure romaine n'est pas observée parce qu'Athènes était une cité libre qui se gouvernait selon ses propres lois. L'apôtre fut donc traduit devant l'Aréopage, la cour de justice de l'ancienne Athènes. Les choses y étaient conduites d'une façon plus large que devant les tribunaux romains, et cela nous explique la manière dont se déroula le procès, lequel a une tournure de discussion philosophique plutôt que de procédure régulière.

C'est, en effet, d'après Ramsay, devant le conseil de l'Aréopage que fut conduit l'apôtre et non sur la colline appelée Ἄρειος πάγος,

comme le pensent quelques exégètes. Ce terme désignait en effet le conseil de l'Aréopage d'après les documents de l'époque (1). S'il est nommé seulement « l'Aréopage », c'est par abréviation; « le conseil de l'Aréopage » était un terme trop long pour les Athéniens. Aux témoignages cités on peut ajouter ce texte de Sénèque (2). Parlant d'Athènes, il la qualifie ainsi : *In qua civitate erat Areos pagos, religiosissimum iudicium.*

Les autres procès de Paul sont conduits d'après les formes de la procédure romaine; les accusations sont différentes dans chaque cas, mais elles sont toujours conformes à la législation criminelle de l'époque. L'apôtre n'est pas traduit devant les tribunaux pour ses doctrines ou ses enseignements; la loi romaine ne s'occupait pas de ces questions. L'accusateur devait formuler un acte criminel qu'il attribuait à celui qu'il appelait devant le magistrat. Ainsi, à Philippes, Paul était intervenu dans l'exercice d'un commerce privé; à Éphèse, dans celui d'une puissante corporation; à Thessalonique, il avait, dit-on, prêché un autre souverain et était, par conséquent, coupable de trahison; à Corinthe, il avait touché aux lois juives; à Athènes, il avait usurpé sur les privilèges de la corporation reconnue des professeurs de philosophie; chaque cas est différent et chacun d'eux est bien dans la suite des événements et en plein accord avec la société où se déroule le procès.

Ce qui est caractéristique dans ces procès, c'est que, dans aucun d'eux, le délit n'est religieux. A dater de la période flavienne, être chrétien fut tenu pour un crime et il n'était pas nécessaire qu'on relevât d'autres charges pour la condamnation de l'accusé. Cette constatation établit que les Actes ont été écrits avant le temps où le christianisme fut persécuté comme tel; un auteur du IIe siècle, insuffisamment au courant de la situation, aurait introduit l'accusation de christianisme dans les procès de Paul.

Ramsay fait remarquer en passant que Luc tient compte des nuances les plus minimes de la langue. A Antioche de Pisidie, colonie romaine, le peuple est désigné sous le terme de ὄχλος, *plebs*, tandis qu'à Iconium, cité grecque, il est appelé Hellène. — Cette observation est exacte pour les deux villes citées, mais il n'y a pas lieu d'en tirer des conséquences exagérées, car, parlant du peuple à Lystre, qui n'était pas, croyons-nous, une colonie romaine, Luc le qualifie d'ὄχλος, XIV, 11, 13, 14, 18.

(1) Cawadias, *Fouilles d'Epidauros*, I, p. 68, n° 206. Cicéron, *Att.*, I, XIV, 5.
(2) *De tranquillitate animi*, V.

Ramsay est mieux dans le vrai quand il remarque que les accusations portées contre Paul ressortaient bien des circonstances et sont caractéristiques de l'état de la société gréco-romaine en Orient. Dans l'île de Chypre, le magicien Elymas Barjesus craint que Paul ne détruise son influence sur le gouverneur romain; à Philippes, les maîtres de la jeune esclave, possédée d'un esprit de Python et prédisant l'avenir, voient leur fortune ruinée par l'apôtre qui ordonne à l'esprit de Python de sortir de la jeune fille; à Athènes, les professeurs de philosophie sont jaloux de Paul qui leur enlève leurs auditeurs, épreuve très cuisante pour des professeurs. Dans plusieurs villes, les Juifs sont furieux contre Paul, parce qu'il plaçait les païens sur le même pied qu'eux au point de vue religieux et qu'il détournait d'eux leurs prosélytes, οἱ φοβούμενοι θεόν, et de ce fait les privait de leurs contributions, source de revenus pour la synagogue et d'influence pour la nation des Juifs.

Ramsay nous parle ensuite des magiciens dans les Actes des Apôtres. Ils étaient très nombreux à cette époque; on leur attribuait le pouvoir de changer l'ordre de la nature, de prévoir l'avenir et l'on s'adressait à eux pour obtenir ce que les moyens naturels ne pouvaient donner. Il est probable que Paul, en disant aux Athéniens qu'ils étaient plus religieux que d'autres, ὡς δεισιδαιμονεστέρους, a pu vouloir faire aussi allusion à leur superstition; δεισιδαίμων signifie aussi bien superstitieux que religieux.

Il ne faudrait pas croire cependant que tous les magiciens étaient des imposteurs. Il y en avait qui possédaient une certaine connaissance des secrets de la nature; c'étaient les savants de l'époque; d'autres étaient en possession de ces connaissances traditionnelles en Orient, et avaient certains pouvoirs que, de nos jours, on désigne sous le nom d'influence psychique, lecture des pensées, hypnotisme. C'est un de ceux-là qu'était Elymas Barjesus, et l'on comprend l'influence qu'il exerçait sur l'esprit de Sergius Paulus, qui probablement s'intéressait aux recherches physiques.

Nous en rencontrons de tout genre mentionnés dans les Actes, en Samarie, à Paphos, à Philippes, à Éphèse, et chaque fois ils sont présentés sous un aspect différent. Les circonstances dans lesquelles ils se montrent sont variées, parce qu'elles sont conformes à la vie; c'est là ce qui ressort de l'exposé que fait Ramsay.

Parmi ces magiciens, Simon, de la ville de Gitta en Samarie, est un des plus typiques. « Il exerçait, nous disent les Actes, VIII, 9-11, la magie et frappait d'étonnement le peuple de Samarie, se donnant pour quelqu'un de grand. Tous s'attachaient à lui, depuis le plus

petit jusqu'au plus grand, et ils disaient : Celui-ci est la puissance de Dieu appelée la grande. Ils s'attachaient donc à lui parce que, depuis assez longtemps, il les avait charmés par ses actes de magie. » Simon était pour le peuple de Samarie une sorte d'épiphanie de la suprême puissance, et on lui donnait les titres de ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη, titre que l'on trouve attribué au dieu des cieux dans une inscription lydienne (1) : Il est dieu dans les cieux, grand Mên le céleste, la grande puissance du dieu toujours vivant, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ. Le terme δύναμις était un mot technique dans la langue de la religion, de la superstition et de la magie et l'un des termes les plus communs et les plus caractéristiques dans le langage de la dévotion païenne. Les prodiges qu'exécutait Simon étaient une manifestation de puissance et, dans l'opinion des Samaritains, il était la manifestation de la puissance suprême de Dieu.

Simon, à son tour, fut frappé d'étonnement à la vue des signes et des grands miracles qu'opérait Philippe. Afin de posséder les mêmes pouvoirs que le diacre chrétien, il se fit baptiser, et lorsque Pierre et Jean eurent imposé les mains aux nouveaux baptisés et fait descendre sur eux le Saint-Esprit, il voulut obtenir des apôtres, à prix d'argent, qu'ils lui donnassent le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit à ceux sur lesquels il imposerait les mains. Il croyait que Pierre et Jean étaient des magiciens comme lui, possédant un pouvoir supérieur au sien, pouvoir qui produisait ses effets par l'imposition des mains, et il veut acheter ce pouvoir, ἐξουσία. Ce terme est souvent employé dans les documents magiques et Simon l'emploie comme un magicien l'aurait fait et l'entend au sens magique. Il ne comprit pas la réponse des apôtres, mais il eut peur de l'effet de leurs paroles et il leur demanda de prier le Seigneur pour lui, pensant que leurs prières étaient de même nature et de même effet que ses propres incantations, qu'il ne pouvait employer pour apaiser le dieu des apôtres; c'est pourquoi il demandait à Pierre et à Jean de faire eux-mêmes les prières pour lui. Tout se tient bien, on le voit, dans ce récit et répond à la réalité des événements, tels qu'ils ont dû se passer.

Paul eut aussi souvent affaire aux magiciens et, dans sa première rencontre avec eux, à Paphos, où il eut à lutter contre Elymas Barjesus, il établit victorieusement la supériorité de son pouvoir spirituel sur les artifices magiques de son compétiteur. Il le dompta en fixant les yeux sur lui, ἀτενίσας εἰς αὐτόν. Le Saint-Esprit dont il était plein se traduisait par la puissance de ses yeux, *Act.* XIII, 9. A

(1) KEIL et PREMERSTEIN. II, *Reise in Lydien*, p. 110.

diverses reprises, Luc fait allusion à ce phénomène, dont le souvenir, dit Ramsay, s'est perpétué en Asie Mineure.

A Philippes, l'apôtre délivra une jeune esclave d'un esprit de Python, c'est-à-dire de divination, et celle-ci suivait Paul et ses compagnons en criant : Ces hommes sont des serviteurs du Dieu très-haut qui vous annoncent une voie de salut, ὁδὸν σωτηρίας. On peut se demander par quelle inspiration elle prononçait ces paroles. Nous n'en saurons jamais rien.

Ramsay fait remarquer en passant que l'on croit ordinairement que les maîtres de cette jeune esclave étaient un homme et sa femme. Cette interprétation n'est pas en accord avec le contexte. Ces exploiteurs traduisent Paul et Silas devant les préteurs et les accusent d'enseigner des coutumes qu'il ne leur est pas permis à eux Romains, Ῥωμαίοις οὖσι, de recevoir et de suivre. Cette action devant les tribunaux ne pouvait être exercée par une femme et il est à supposer que nous avons affaire ici à une petite association qui avait mis de l'argent en commun pour exploiter le don de la jeune esclave.

Ramsay nous parle encore du proconsul de Chypre, Sergius Paullus, dont le nom, assure-t-il, doit être ainsi orthographié, comme il ressort d'une inscription qu'il a découverte en 1912, à Saliz, un des faubourgs d'Antioche de Pisidie. Elle mentionne un fils de Sergius Paullus, le proconsul de Chypre : L. Sergio, L(uci) F(ilio) Paullo Filio, quattuorvir(o) v(iarum) c(urandarum) tri[b(uno)] mil(itum) leg(ionis) vi Ferr(atae) quaest(ori). Ce fils de Sergius Paullus devait avoir occupé une charge officielle à Antioche. Dessau reconnaît que le personnage mentionné ici est bien le fils du proconsul de Chypre, mais il affirme qu'aucun membre de la famille des Paullus n'a été chrétien, ce qui paraît infirmer ce passage des Actes, XIII, 12 : Alors le proconsul, voyant ce qui était arrivé, crut, ἐπίστευσεν, étant frappé de la doctrine du Seigneur, ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου. Est-il possible que Sergius Paullus soit devenu chrétien sans qu'aucun de ses enfants ou de sa parenté l'ait été, et que sa conversion n'ait laissé aucune trace dans l'histoire? Ramsay fait remarquer que le fils de Sergius Paullus n'était pas avec lui à Chypre et par conséquent n'a pu être influencé par la conversion de son père; en second lieu, un noble romain pouvait être chrétien, sans que les membres de sa famille le soient; nous avons de cela des exemples bien connus. Enfin, à Rome, à cette époque, on était très tolérant sur les croyances religieuses ou philosophiques; on s'inquiétait peu de ce que pouvait penser chacun en son particulier. Ce n'est que vers la fin du Ier siècle que la qualité de chrétien devint suspecte. Sergius Paullus a donc pu

adhérer aux croyances chrétiennes sans que personne de son monde s'en fût préoccupé. Il reste à savoir si les Actes affirment qu'il est devenu chrétien.

Pour résoudre cette question, il faut déterminer le sens exact du verbe croire, πιστεύω, dans les Actes. Il s'y trouve plusieurs fois et de son emploi il semble résulter que Luc regarde la croyance comme une première phase; la seconde était le baptême, XI, 21, ἐπίστευσαν καὶ ἐβαπτίζοντο, XI, 21; XVIII, 6; la troisième était constituée par la vie chrétienne du croyant baptisé, XXI, 25; XIX, 18, etc. Les croyants de cette troisième catégorie sont désignés par le parfait πεπιστευκότες, qui indique la permanence de l'état. Quelquefois cependant ce seul terme désigne les chrétiens définitifs, XVIII, 28. Il est possible cependant que celui qui a cru s'en soit tenu à une adhésion de l'esprit et n'ait pas scellé cette croyance par le baptême. Or, Luc ne nous dit pas que Sergius Paullus ait été baptisé et lui, qui est si attentif à signaler l'attitude des autorités romaines en face du christianisme, l'aurait certainement consigné dans son récit si le fait s'était produit. Sergius Paullus aurait donc cru à la doctrine du Seigneur qui l'avait frappé d'admiration, ἐκπλησσόμενος. Il s'en serait tenu à cette adhésion de l'esprit. Telle est l'opinion de Ramsay; nous savons que plusieurs critiques modernes, Renan en tête, n'ont pas cru à la conversion de Sergius Paullus, mais nous pensons avec la majorité des exégètes qu'il est bien réellement devenu chrétien, ce qu'indique le terme ἐπίστευσεν qui, quoi qu'en dise Ramsay, désigne dans les Actes l'acte d'adhésion à la nouvelle foi et la vie chrétienne, II, 44; IV, 32; V, 14; XI, 21, etc.

Ramsay examine ensuite ce que signifie ce passage des Actes, XIV, 9 : « A Lystre, l'impotent écoutait parler Paul, qui, ayant arrêté les yeux sur lui et voyant qu'il avait la foi pour être sauvé, ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι, dit d'une voix forte : Lève-toi. » On traduit souvent τοῦ σωθῆναι par « pour être guéri » ; ce qui ne répond pas au contexte. L'impotent écoutait Paul et celui-ci ayant arrêté les yeux sur lui vit, à l'expression de sa physionomie, que ses paroles avaient fait impression sur lui. Or, l'apôtre prêchait le salut. Donc l'impotent traduisait sur sa figure son désir d'être sauvé et non celui d'être guéri, car il ne savait pas que Paul pouvait opérer ce miracle. Mais quel était le salut qu'il était capable de concevoir et de recevoir? L'idée de salut, σωτηρία, était très connue chez les païens; elle signifiait pour eux salut, prospérité, santé. C'est là le salut que pouvait désirer l'impotent.

M. Ramsay fait remarquer que ce terme σωτηρία était bien approprié à la prédication chrétienne, en ce sens que le salut, demandé

par les païens, pour leur assurer le bonheur, la prospérité, leur était présenté par Paul sous une forme plus spirituelle et leur promettait un bonheur qui ne devait pas consister en biens matériels mais dans la connaissance et la jouissance de Dieu. Le salut chez les païens devait être atteint par des rites et des cérémonies tout extérieurs, par des pratiques magiques, ce qui le différenciait profondément du salut chrétien, fruit de la foi et produit par des actes moraux. Dans sa prédication, Paul adopta les termes connus, car il devait parler dans le langage de ses auditeurs s'il voulait être compris. Mais il donna à ces termes un sens plus riche, plus spirituel, tout en les laissant compréhensibles à un certain degré à ses auditeurs, mais non tout à fait, car qui a parfaitement compris les doctrines de l'apôtre? Quel païen et même quel théologien chrétien a compris, dans tous ses développements, dans tous ses détails, l'Épître aux Romains?

Nous n'avons pas à reproduire ici les inscriptions païennes où se trouve le terme σωτηρία et que cite Ramsay; elles sont déjà connues : en voici seulement une très caractéristique, car le vœu de salut comprend celui qui l'a fait et toute sa famille, les fruits dans ses champs et son village . Μητροφιλος [Ασ] κλητας συν γυναικι Αμμια περι εαυτων κε των ιδιων κε των καρπων κε της κωμης σωτηριας [Δυ]Βροντωντι ε[υχην]. Nous laisserons aussi de côté les réflexions de Ramsay sur la valeur historique des douze premiers chapitres des Actes; nous les avons déjà relevées dans un précédent article (1); il y affirme, une fois de plus, que ce livre est parfaitement un et que l'auteur, témoin oculaire d'une partie des faits racontés, a reproduit pour ceux qu'il n'avait pas vus les témoignages de personnes autorisées.

Ramsay revient sur le recensement dont Luc parle au commencement de son évangile, question qu'il avait traitée dans son ouvrage : *Was Christ born at Bethleem,* 1898. Il justifie complètement l'évangéliste et affirme que le recensement fut bien le premier de ceux dont on a constaté l'existence en divers lieux, notamment en Égypte, qu'il eut lieu vers 8-7 avant J.-C., et fut exécuté d'après les usages orientaux, auxquels s'adaptait l'administration romaine. Il explique comment Tertullien a pu dire que le recensement a été fait par Sentius Saturninus. Il est possible que Quirinius ait gouverné la Syrie une partie de l'année et ait eu pour successeur Sentius Saturninus, mais il est plus probable que Quirinius et Sentius Saturninus aient été en même temps légats de l'empereur, avec des offices différents. On a d'autres exemples de ce fait. Ramsay, dans le cours de l'exposé, cite

(1) *La valeur historique des Actes des apôtres,* dans la *Revue biblique,* juin 1915.

une inscription trouvée à Antioche de Pisidie en 1912, où est mentionné P. Sulpicius Quirinius duumvir et une autre trouvée au village de Hissar-ardi près d'Antioche, où l'on relève aussi le nom de P. Sulpicius Quirinius.

Nous aurions encore à glaner dans d'autres chapitres du travail de Ramsay : arrêtons-nous seulement à son étude sur le nom de Luc. Le nom de Loukas est un de ces noms familiers qui sont un diminutif d'un nom original plus long, tel qu'Apollo d'Apollonios. Mais ce nom original est-il Lucanus, comme on le trouve dans quelques manuscrits vieux latins, ou bien Lucius? L'on n'avait jusqu'à présent aucun document attestant cette équivalence de Lucius Loukas. Ramsay cite une inscription, trouvée à Antioche de Pisidie, en 1912, où un citoyen romain, Loukas Tillios Kriton, fait un vœu au dieu Men; son nom latin devait être Lucius. Deux autres inscriptions, trouvées aussi à Antioche, prouvent cette équivalence. Dans l'une est mentionné Loukios, fils de Gamos, fils d'Abaskantos, et dans l'autre le même fils de Gamos est appelé Loukas. Il en ressort très nettement que Loukas était la forme familière de Loukios, en latin Lucius. Faut-il en conclure que Lucius était le prænomen de Luc, citoyen romain, lequel avait été affranchi, et avait alors reçu ce prænomen, ou bien Loukios était-il simplement un nom latin qu'avait adopté le grec Luc et dans ce sens il n'indiquerait pas que Luc fût citoyen romain? Ramsay ne tranche pas la question.

Ce nouvel ouvrage du savant écossais contient, comme les précédents qu'il a donnés, de nombreuses suggestions qui éclairent divers passages du Nouveau Testament et l'on ne perdra pas son temps à les étudier. Il est à regretter cependant que les renseignements positifs soient quelquefois noyés dans des considérations qui n'apportent rien de nouveau à l'explication des textes en question.

E. Jacquier.

RECENSIONS

Alfred Loisy. — *L'Épître aux Galates*, in 12 de 204 pp., Paris, Nourry, 1916.

L'étude de M. Loisy sur l'Épître aux Galates « n'a pas la prétention d'être un commentaire complet, mais comme une esquisse préliminaire de l'évangélisation chrétienne en ses débuts, d'après sa source la plus authentique, en attendant que l'on se risque à en entreprendre le tableau tant de fois déjà fait et toujours à refaire » (p. 4).

Et c'est bien en effet une esquisse qu'a tracée le Professeur du Collège de France, en traits fortement appuyés, selon sa manière, avec des contrastes énergiques. Cette fois la lumière de l'histoire vient de l'Épître aux Galates, et cette lumière se projette de la façon la plus défavorable sur les *Actes des Apôtres*, malmenés de la façon que l'on peut supposer, quand l'auteur est en train. La personne de Paul n'y gagne rien; c'est un visionnaire qui « a poussé jusqu'aux dernières limites possibles le génie du contresens » (p. 45).

Le caractère propre de l'esquisse se retrouve encore en ceci que l'auteur a évité de nommer personne, ni comme représentant de la tradition ancienne, ni comme représentant de la critique. A la manière de Wellhausen dans ses études sur les évangiles, il se met seul en présence des textes. Seulement, tandis que le vieux maître allemand fixe çà et là quelque point de philologie araméenne, M. Loisy raisonne sur les textes qu'il a traduits, très correctement, mais sans attirer l'attention sur les originaux. Son but est évidemment d'introduire un public très large dans la discussion des problèmes littéraires et historiques des origines du christianisme, sans le rebuter par aucun attirail scientifique.

On dira peut-être aussi qu'il n'a pas essayé de le séduire, comme faisait Renan par le charme de son style et par les équivoques nuancées de sa pensée, ni surtout par des tableaux historiques d'une véritable beauté. M. Loisy semble toujours faire appel au bon sens pour juger la valeur des sources écrites du christianisme et les raisons qui ont procuré son succès. Et la conclusion suggérée, c'est que les sources comme les doctrines sont un tissu de contradictions. Ceux auxquels s'adressent ces petits livres ne sont sûrement pas pour le plus grand nombre en état de contrôler cette argumentation. Ils sont pourtant nombreux ceux qui se rendent compte que les hardiesses de l'affirmation ne répondent pas toujours à la solidité des raisonnements.

Mais d'abord qui sont les Galates? Des deux théories qui partagent les critiques, M. Loisy a préféré celle que nous croyons la plus solide, celle qui tient les Galates pour des Galates et non pour des Pisidiens ou des Lycaoniens. La thèse est établie solidement, et à vrai dire ne saurait l'être que par l'autorité des *Actes*, admise dans certains cas.

Nous ne songeons pas à nier la pénétration de l'auteur dans bien des passages difficiles. Il a réduit à sa valeur cette psychologie expérimentale progressive dont le protestantisme allemand a alourdi la pensée de l'Apôtre. D'après l'auteur, Paul a eu dès le jour de sa conversion conscience de ce qui fut son évangile. Mais il ne laisse pas pour cela d'attribuer une grande importance à la formation de son esprit. C'est l'intérêt de cette nouvelle vie de saint Paul, dont la nouveauté n'est pas sans fantaisie.

Comme le veulent les Actes, Paul est né à Tarse en Cilicie, dans une ville hellénisée. Cela n'a l'air de rien, mais cela explique comment Paul a pu être, plus ou moins consciemment, imbu de la doctrine des mystères païens. Le nom de Paul, prénom (*sic*) romain, aurait toujours été le sien, en rapport avec la condition de son père, en même temps que le nom hébreu de Saul (p. 49).

Le petit Paul « a pu entendre des rabbins » — et vraiment le contraire serait bien étrange —, mais il n'a jamais été docteur de la Loi. « Le rédacteur des Actes a le parti pris de présenter Paul comme parfait en judaïsme, et ce doit être pour ce motif qu'il lui attribue la meilleure éducation juive » (p. 68). Ce rédacteur a donc imaginé qu'il avait été disciple de Gamaliel. Et M. Loisy sait encore pourquoi, et pourquoi il a imaginé au surplus que Paul a participé au meurtre d'Étienne. « Croyant d'ailleurs que Paul n'avait pu persécuter qu'à Jérusalem le christianisme naissant, il le fait participer au martyre d'Étienne; c'est aussi pour l'amener à Jérusalem qu'il le fait d'abord disciple de Gamaliel » (p. 69). Mais pourquoi l'auteur — ou le rédacteur — des Actes a-t-il cru que Paul n'avait pu persécuter le christianisme naissant qu'à Jérusalem, puisqu'il supposait l'existence d'une communauté à Damas, communauté que Saul voulait détruire? Car cela se fit très vite : « du jour au lendemain, le « jeune garçon » devient un terrible persécuteur, investi de la confiance du grand prêtre. Toutes ces indications sentent l'artifice et paraissent être de pures inventions » (p. 69).

Sévère, mais peu justifié. Et comment l'auteur des Actes aurait-il osé charger Saul d'une odieuse complicité dans le meurtre d'Étienne, s'il n'avait pas même jusqu'alors mis les pieds à Jérusalem?

D'après M. Loisy, il était d'abord à Damas, et c'est là qu'il eut sa vision. Il faut la tenir pour un fait certain, attesté par Paul lui-même. Et pourquoi ne pas admettre ce fait? « Ce qu'il dit n'a rien de si incroyable : par la vision qui l'a converti, c'est-à-dire quand il a vu clair en lui-même, qu'il a eu repris possession de son esprit et acquis la conscience réfléchie de sa foi nouvelle, il s'est trouvé croyant au Christ mort et ressuscité en Sauveur des hommes, et il s'est cru appelé à prêcher parmi les païens ce mystère de salut » (p. 65).

Ce n'est cependant pas si simple d'acquérir une foi nouvelle en perdant possession de son esprit, et quelle foi, source de quelle vie!

M. Loisy admet une vision imaginaire : « Sa pensée s'était remplie malgré lui de ce Christ qu'il combattait, et la même suggestion inconsciente, qui suscitait dans son imagination surchauffée l'image de Jésus, lui disait que cette apparition était Jésus lui-même » (p. 78).

Jusqu'ici nous n'avons que le mécanisme bien connu de l'explication naturaliste. Mais puisque la psychologie de Paul ne s'est pas développée après, il faut qu'elle ait été préparée auparavant pour obtenir, par une seule vision, un résultat aussi complet. M. Loisy se devait de remplacer la psychologie allemande reconnue inacceptable. Il lui suffit que l'intuition du nouvel évangile ait été « préparée en quelque manière dans son esprit; et elle aura été préparée si Paul a pu avoir la pensée,

quand même ce n'aurait été que pour l'écarter, que ce crucifié dont on faisait un Seigneur divin, roi immortel des élus, aurait donc sauvé les hommes par sa mort, comme on le racontait de certains dieux païens, et aurait été un médiateur de salut éternel » (p. 79). Tout coup vaille, et les idées qu'on entretient, et les idées qu'on écarte.

Et certes cette psychologie vaut celle du protestantisme. Une idée, même écartée, peut se présenter avec plus de force dans une hallucination. Mais pourquoi l'hallucination a-t-elle eu plus d'empire sur l'esprit de Paul que le sens rassis? Pourquoi, après avoir « repris possession de son esprit », n'a-t-il pas écarté le fantôme? C'est l'énigme toujours nouvelle; elle n'admet d'autre solution que celle que Paul lui a donnée, celle d'une révélation du Seigneur Jésus. Quant aux dieux païens qui ont sauvé les hommes par leur mort, nous attendons toujours la preuve de cette audacieuse affirmation pour le 1er siècle de notre ère.

Et maintenant toutefois nous comprenons pourquoi il ne fallait pas que Paul ait été trop imbu de rabbinisme : « Une part d'expérience intime, un manque d'assurance en la Loi, qui n'aurait pas été ressenti par un Juif d'éducation rabbinique, mais qui s'explique chez un homme élevé dans un milieu hellénisé dont il a subi l'influence sans s'en apercevoir, est à compter dans les causes qui ont préparé la conversion » (p. 79). Mais cette explication, empruntée à l'« histoire des religions », serait une gageure trop effrontée comme commentaire du texte : « vous avez entendu dire ce que fut ma conduite autrefois dans le judaïsme; que je persécutais, etc. et que je l'emportais dans le judaïsme sur la plupart de ceux de mon âge dans ma nation, étant extrêmement zélateur des traditions de mes pères » (Gal. **1**, 13 s., trad. Loisy). Aussi M. Loisy se décide à entraîner saint Paul dans une sorte de saut périlleux qui aboutirait à un total renversement des idées, non moins nettes, non moins précises après qu'avant, mais en sens contraire : « La foi de Paul ne s'est pas formée dans des expériences attentives, mais dans des discussions passionnées; à un moment donné, elle fait un bond qui n'est pas la conclusion logique d'observations faites par le principal intéressé, mais une révolution, un saut de la foi mystique, occasionné par l'état cérébral du sujet et relevant de la psychiatrie non moins que de la psychologie rationnelle et morale » (p. 80). Nous voilà donc, pour échapper aux tisanes libérales, ramenés à la Salpêtrière. Le texte dit : la révélation du Fils de Dieu.

Une illusion en amène une autre. Paul qui s'est imaginé avoir vu Jésus, s'est imaginé avoir reçu de lui sa mission d'Apôtre. C'est ce qu'il a surtout voulu mettre en relief dans la partie historique de l'épître. Il tient sa mission de Jésus-Christ, non des hommes. C'est son premier mot, à la première ligne : « Paul, apôtre, non de la part d'hommes, ni par homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père » (**1**, 1, trad. Loisy). Si l'épître a quelque valeur historique — et on lui en accorde beaucoup quand il s'agit de l'opposer aux *Actes* —, et si par ailleurs une théorie quelconque empêche d'admettre la réalité de la vision, il resterait que Paul, s'étant imaginé devoir sa mission au Christ, n'a cru devoir demander l'investiture à personne autre. M. Loisy ne s'en tient pas là. Si Paul a été si affirmatif, « c'est que selon le point de vue hiérosolymitain et judaïsant qu'il combat, il était apôtre par mission de la première communauté. Ce point de vue pouvait bien être en rapport avec les faits réels et primitifs et avoir une portée générale. Paul expose à sa manière les faits qui le concernent, et l'on dirait, à l'entendre, que ses adversaires ignoraient son histoire, ainsi que la véritable notion de l'apostolat. Ils savaient mieux que lui comment étaient nées la foi au Christ et la prédication chrétienne » (p. 53). Et l'auteur nous explique quelle fut la véritable notion de l'apostolat. C'est une théorie bien étrange

et encore plus fragile; pour tout dire c'est une série de conjectures qui s'appuient sur un contresens.

La notion traditionnelle de l'apostolat est connue. Jésus a choisi des apôtres et les a envoyés. D'après M. Loisy, « jamais Paul ne laisse entendre que les anciens apôtres aient été appelés du vivant de Jésus au ministère qu'ils exercent, et eux-mêmes ne se prévalaient point sans doute d'une telle vocation, qui n'avait pas eu lieu » (p. 54). Il n'est pas le premier à nier la mission des apôtres, mais alors d'où vient ce nom? M. Harnack a supposé que le nom d'apôtres vient d'une comparaison des apôtres chrétiens avec les envoyés du patriarcat juif, chargés de porter les lettres du patriarche et de recueillir les cotisations. Ce système n'est du moins pas contraire à la notion essentielle de l'apôtre, qui est un envoyé. Il souffre des difficultés, car rien ne prouve que ces envoyés juifs aient porté dès le Ier siècle le nom d'apôtres. M. Loisy ajoute une objection de son cru : la qualité d'apôtre appartient aussi bien et « semble même avoir appartenu originairement aux chefs de la communauté de Jérusalem, qui n'étaient point « envoyés » au dehors » (p. 51). Ce qui revient à dire que le terme d'apôtre ne signifia point d'abord un envoyé. « Serait-ce une conjecture trop hardie que de les faire qualifier « apôtres » en tant que délégués à la recette et à l'administration des dons fournis par les fidèles hiérosolymitains? » (p. 51). Ce serait en tout cas une hypothèse commode, et qui dispenserait de se demander qui donc a envoyé les Apôtres? car la communauté ne pouvait guère les envoyer, n'ayant pas autorité sur eux, étant recrutée par eux, mais bien les prier de tenir la caisse. « L'apôtre paraît bien avoir été qualifié ainsi d'abord à raison d'une délégation de la communauté, et cette délégation ne concernait pas directement, du moins pas exclusivement la prédication évangélique; mais les délégués étant prédicateurs, et la prédication étant le principal de leur ministère, au moins pour le plus grand nombre, l'idée de la délégation par le Christ pour la prédication de l'Évangile se fit jour et prévalut » (p. 52).

Mais oui, toute cette conjecture est beaucoup trop hardie. Elle ne tient nul compte du sens du mot ἀπόστολος, que l'hypothèse de Harnack respectait du moins.

Je demande pardon à M. Loisy de mon pédantisme. Je cite du grec parce que, jusqu'à présent, la seule manière de déterminer le sens d'un mot est de recourir à l'usage de ce mot et à celui des mots de même racine. On savait très bien alors que ἀπόστολος signifiait « envoyé »; et que la prédication supposait précisément cet envoi : « Comment prêcheront-ils, s'ils n'ont été envoyés (1)? » (ἀποσταλῶσιν) (Rom. **10**, 15). La prédication était nécessaire à la foi et supposait la mission. Si donc, comme l'admet M. Loisy, les chefs de la communauté de Jérusalem se nommaient apôtres, c'est qu'ils avaient été envoyés. Et pour cela il n'était pas nécessaire qu'ils aient été envoyés au dehors, pas plus qu'Isaïe (Is. **6**, 8) n'était envoyé hors de Jérusalem. Comment veut-on qu'un mot, détourné de son sens par la communauté de Jérusalem, y soit si vite revenu dans les lettres de saint Paul? Il n'a certes pas dissimulé qu'il ait été délégué à la recette pour la communauté de Jérusalem, mais cela n'avait rien de commun avec l'apostolat, et c'est pour cela qu'il a pu dire si énergiquement qu'il n'était pas apôtre « par homme ».

Au surplus si les Apôtres prêchent ce que Jésus a enseigné, ils sont vraiment ses envoyés, ils parlent en son nom. D'après M. Loisy, Paul ne s'en est pas douté : « Paul n'a pas l'idée d'un enseignement donné par Jésus vivant et qui se perpétuerait dans la prédication de ses apôtres » (p. 57). Voilà qui est net. On tourne

(1) Cf. le sens de ἀποστολή, Rom. **1**, 5; Gal. **2**, 8.

quelques pages, et on lit : « L'Apôtre affirme solennellement que son Évangile n'est point chose humaine, il ne l'a « reçu » d'aucun homme, et ne l'a point « appris » comme on s'instruit à l'école des rabbins, en recueillant et répétant les dits des vieux maîtres, — méthode qui était celle des apôtres judaïsants par rapport à l'enseignement de Jésus, — mais par une révélation de Jésus-Christ », etc. (p. 62). La contradiction est flagrante. Le dernier passage est juste, sauf le mot « judaïsants ». Puisque Paul a exposé son évangile aux notables (Gal. **2**, 2), il a dû s'informer du leur! et si leur évangile consistait à répéter l'enseignement de Jésus, Paul avait donc l'idée d'un enseignement donné par Jésus vivant. Ou bien les Apôtres de Jérusalem enseignaient-ils autrement que les apôtres judaïsants?

Est-il même certain que les judaïsants présentaient Paul comme investi d'une mission de la première communauté? C'eût été lui reconnaître une autorité officielle. Il fallait ensuite prouver qu'il avait prévariqué. Le plus simple pour les judaïsants était de nier qu'il fût un apôtre. Mais eux, les judaïsants, devaient se dire apôtres ou envoyés de la communauté de Jérusalem. C'est pour cela que Paul met son apostolat au-dessus du leur et qu'il tient tant à dire qu'il n'a reçu mission d'aucun homme, pas même de Pierre, pas même de Jacques. Mais si en revanche il reconnaît que l'évangile de la circoncision confié à Pierre n'est pas inférieur au sien, c'est donc qu'il lui attribue une origine divine et non la délégation de la communauté pour remplir la caisse et la conserver, « car Celui qui a procuré (1) à Pierre l'apostolat de la circoncision m'a procuré aussi les gentils » (Gal. **2**, 8, trad. Loisy). Si Celui-là est le même, qui est-ce, sinon le Christ et Dieu le Père? Sans doute Paul ne parle pas du Christ vivant, c'est-à-dire avant sa mort, mais les Apôtres ne prétendaient-ils pas tenir leur dernier et capital ordre de mission du Christ ressuscité?

Voilà donc Paul apôtre : « La vocation coïncide avec la vision, et Paul est entré sans aucun délai dans l'exercice de sa vocation » (p. 75). Je ne me crois pas autorisé par les textes à chercher chicane à M. Loisy sur ce point. L'idée d'un *noviciat* de saint Paul, encore proposée par M. Brassac, applique à saint Paul une méthode qui ne fut pas toujours celle des convertis, même laïcs. Le P. Lemonnyer traduit : « Je me retirai en Arabie » (**1**, 17), comme si Paul avait fait une retraite, et ne voit rien dans le texte qui indique que l'apôtre se soit consacré au ministère actif. Mais le texte ne dit rien de plus à propos de la Syrie et de la Cilicie. Il faut traduire avec M. Loisy : « Je m'en allai (2) en Arabie », et comme l'Arabie n'est pas partout déserte comme aux environs du Sinaï, le caractère de Paul, l'intensité de son zèle, indiquent assez ce qu'il se mit à faire. Il y a plus, Dieu lui avait révélé son Fils pour qu'il le prêchât (**1**, 16), et la lumière était assez parfaite pour ne point nécessiter de plus amples réflexions. Paul obéit donc et prêcha aussitôt, comme le dit assez clairement le livre des Actes (**9**, 20). S'il avait assez de lumières pour prêcher à Damas, pourquoi ce noviciat en Arabie?

Ensuite Paul vint à Jérusalem pour voir Pierre. Excellente formule de M. Loisy : « Toujours est-il que par ses entretiens avec Pierre et Jacques il avait lié de façon quelconque sa conversion et son apostolat à la source de l'évangélisation chrétienne » (p. 89).

Les trois ans de **1**, 18 sont interprétés comme datant de la conversion de Paul, et de même les quatorze ans de **2**, 1. Cela est fort soutenable, non pas cependant

(1) Traduction faible de ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολήν, *qui operatus est Petro in apostolatum.*

(2) Vulgate : *abii.*

d'après le motif donné par l'auteur, que Jean, fils de Zébédée, aurait péri victime des Juifs comme son frère Jacques au commencement de l'an 44 (1). Peut-être, sans adhérer à toutes les insinuations de M. Loisy sur le désir qu'avait Paul de se glorifier lui-même, doit-on accepter ce jugement : « Il ne tardera pas à mentionner Barnabé; mais, s'il avait écrit un résumé historique de sa carrière et non un plaidoyer contre les judaïsants, il aurait dû le nommer plus tôt (2) » (p. 96). Une exégèse catholique sagement large ne refuse pas d'admettre l'aspect spécial que revêtent les faits selon la préoccupation de l'auteur. Le P. Lemonnyer en a fourni un exemple : « Dans les *Actes* comme dans l'Épître aux Galates, (les faits) sont choisis et interprétés en vue d'une impression à produire. Cela est surtout visible dans l'Épître aux Galates. La réalité fut sans doute plus complexe, et cette complexité même sauvegarde pleinement la vérité des deux narrations ». Mais cette méthode, vraiment historique, quand il s'agit d'une source aussi sérieuse que les Actes, demanderait une étude spéciale. M. Loisy immole ordinairement les *Actes* sauf à les exploiter contre Paul. C'est un sujet en marge. Tenons-nous-en à la thèse principale de l'épître, qui n'est guère jugée plus favorablement.

Notons d'abord un point d'une grande importance pour tout le système de M. Loisy. Dans ses ouvrages précédents, nous l'avons souvent entendu attribuer à saint Paul l'idée première du salut par la mort du Christ. Si Marc y fait allusion (10, 45), Marc paulinise. Mais voici maintenant, semble-t-il, du nouveau. Quand il collaborait avec Barnabé, demeuré le personnage le plus considérable des deux jusqu'au moment de la réunion de Jérusalem, Paul « ne revendiquait pas davantage pour son Évangile une liberté qui n'était point menacée, et sans doute ne se flattait-il point d'avoir un Évangile propre. Barnabé et les autres chefs de la communauté antiochienne étaient d'accord avec lui pour l'essentiel : le Christ est mort et ressuscité pour le salut des païens comme pour celui des Juifs, et il n'y a pas lieu d'imposer aux païens convertis le joug des observances légales ». Vraiment c'est avec plaisir qu'on lit ces lignes. L'essentiel de la doctrine chrétienne, que le Christ est mort pour le salut des hommes, ce n'est donc pas Paul qui l'a introduit dans le christianisme. Nous nous en doutions, mais nous sommes heureux de l'entendre dire à M. Loisy. Comme il n'y a aucune raison de transporter l'honneur à Barnabé, c'était donc la foi de tout le monde, dès les origines. Était-ce la foi de Jacques? Il semble que oui, car « personne, pas même Jacques, ne contestait que les païens pussent arriver au salut par la seule foi au Christ » (p. 132), et « Jacques admettait, tout comme Paul, que le païen était sauvé par la foi sans la Loi » (p. 133). Et en effet M. Loisy ne dit nulle part que par la foi au Christ, Jacques, à la différence de Barnabé, entendait la simple reconnaissance de Jésus comme Messie, sans que sa mort fût pour rien dans le salut. Si Jacques en avait été là, certes il y avait un abîme entre Paul et lui, et M. Loisy atténue plutôt la divergence réelle, que Paul aurait grossie à plaisir. Mais, quoi qu'il en soit de Jacques, ce n'est donc pas Paul qui a appris aux chrétiens que le Christ est mort pour leur salut, en d'autres termes, les a délivrés par sa mort, en d'autres termes, a donné sa vie pour leur salut, équivalences qui paraissent évidentes.

Ce point fixé, que le chrétien était sauvé par la foi au Christ mort pour lui, sur

(1) Sur cette « donnée de Papias », « confirmée en quelque façon par l'Évangile » (cf. Marc, x, 39 (Loisy, p. 99), on peut voir notre commentaire de saint Marc à cet endroit. — « On peut soupçonner même que le martyre de Jean était mentionné avec celui de Jacques dans la source qu'a utilisée le rédacteur des Actes » (xii, 1-2) (p. 99). — On peut toujours soupçonner, mais il faut se garder des soupçons téméraires.

(2) C'est naturellement par les Actes qu'on peut s'en convaincre.

quoi portait la controverse entre Paul et les judaïsants? Pour les deux partis, la Loi eût dû être à tout le moins subordonnée au Christ. D'après Paul, elle n'était plus obligatoire pour personne, ce qui, avéré d'une loi, signifie qu'elle était abrogée. D'après le Jacques de M. Loisy, « obligatoire pour le Juif, la Loi était, en quelque manière, une condition de son salut, mais elle n'en était pas le principe. Quoi qu'en dise Paul, le principe du salut pour le Juif, même non chrétien, n'était pas la Loi, mais la grâce de Dieu, dont la Loi pouvait être comprise comme un moyen » (p. 133). — Par parenthèses, je voudrais bien que M. Loisy prouvât son assertion, en ce qui regarde le Judaïsme pharisaïque, qui était alors régulateur de la doctrine, — mais, quoi qu'il en soit de ce point, n'oublions pas que pour tous les chrétiens, même Jacques, la foi au Christ était le principe du salut. Voici maintenant l'objection capitale de M. Loisy contre l'argumentation de Paul. Il aurait raisonné comme un esprit absolu, incapable d'envisager une autre alternative que celle de tout ou rien. Car la Loi, sans être principe de salut, pouvait être condition de salut pour le Juif et servir à la perfection du gentil. A supposer qu'elle soit inutile, on était du moins libre de l'observer, ce que Paul a fait à l'occasion. Il a donc complètement manqué de logique. « Qu'on puisse suivre la Loi sans la tenir pour la condition essentielle du salut, c'est une idée que Paul ne prend pas la peine de regarder » (p. 140). — Mais pardon, puisqu'il se permet lui-même d'observer à l'occasion cette Loi inutile, comme il est dit dans la même page? Faut-il donc admettre qu'il a été emporté par « sa logique imperturbable et capricieuse »? — A ce degré d'oublier sa propre pratique? Il est une autre logique qui n'est peut-être pas exempte de caprice. C'est celle qui écrit (p. 132) : « Personne, pas même Jacques, ne contestait que les païens pussent arriver au salut par la seule foi au Christ », et qui écrit bientôt après (p. 148) : « aussi bien sa propre thèse du salut par la foi seule n'a-t-elle dû être professée en ce temps-là que par lui ».

C'est trop réduire le conflit que de l'établir entre la foi et la Loi, comme si on n'eût pu observer la Loi avec un sentiment de foi, et comme si l'existence d'une loi empêchait l'exercice de la foi. Dans ces termes, Paul eût soutenu une absurdité, car nous-mêmes constatons très bien la coexistence de la foi et de la loi dans la vie chrétienne, l'observance de la loi étant une condition, et une condition essentielle du salut, quoique la justification s'opère par la foi seule, la foi telle que l'entendait saint Paul, l'adhésion totale de l'homme au christianisme (1). Mais il ne faut pas oublier que Paul ne raisonne pas en philosophe, ni même en théologien spéculatif. Les idées se présentent à lui sous une forme concrète, pour ne pas dire incarnées dans les personnes. Il n'est que juste d'essayer de pénétrer une pensée dont la portée fut si salutaire au christianisme, et qui fut du moins géniale comme instinct, à supposer qu'il ne l'ait pas déduite selon les règles de la logique. Mais je prétends que son raisonnement est excellent, s'adressant, comme c'était le cas, à des chrétiens qui concédaient le principe. Quoique, à certains moments, Paul ait fixé son attention sur l'opposition entre la foi et les œuvres, pour soutenir, ce qui est parfaitement exact, que la loi ne donne pas la grâce pour accomplir les œuvres qu'elle commande, quand il s'en prend à la Loi de Moïse, il la prend pour ce qu'elle était, un système religieux. Par la circoncision surtout, qui remontait à Abraham, mais qui était pratiquement l'initiation à la religion juive, on professait sa foi à un ensemble d'institutions dont on attendait le salut.

(1) Je ne crois pas que ce point soit contesté par M. Loisy qui ne paraît absolument pas favoriser la thèse luthérienne.

Après avoir reçu le baptême, qui initiait à la religion du Christ, accepter d'être circoncis c'était supposer qu'on n'était pas dans la voie du salut, c'était une sorte de doute sur l'efficacité du baptême. Et il en était naturellement de même des Juifs baptisés. Pratiquer la loi pour y trouver le salut, c'était revenir sur le baptême. « Car si c'est par la Loi que vient la justice, Christ sera donc mort pour rien » (Gal. **2**, 21, trad. Loisy). Ce que M. Loisy glose : « Et Paul dit toujours la même chose, et ce qu'il dit n'est consistant que pour lui ; si l'on n'admet pas son principe, qui n'est qu'une assertion de sa foi, toute sa discussion n'est que mirage fantastique et de mots » (p. 142). Oui, mais le principe de Paul, l'assertion de sa foi, c'est le principe et la foi des chrétiens, même de Jacques, nous le savons par M. Loisy.

Paul a donc raisonné en toute rigueur. Si, comme paraît le supposer M. Loisy, les adversaires de Paul ne cherchaient pas la justice dans la Loi, système religieux parfaitement délimité, cela prouverait que tout le monde raisonnait comme lui. Son seul torte ût été, dans l'Épître aux Galates, de se battre contre des moulins à vent. Mais qui oserait nier ce qu'il affirme si nettement de ses adversaires, et ce qui est d'ailleurs si vraisemblable, que beaucoup ne comprenaient pas l'importance et l'efficacité de la mort du Christ pour le salut, et subordonnaient le Christ à la Loi?

De sorte que la vraie difficulté n'est pas de montrer le bien-fondé des déductions de Paul, étant admis son principe de foi, mais de savoir quels étaient ses adversaires, et dans quelle mesure ils pouvaient s'appuyer sur l'autorité des anciens apôtres? Plus précisément, comment se fait-il que Paul emploie les mêmes termes pour blâmer Pierre qui ne reconnaissait pas dans la Loi un principe de salut, et ceux qui sont venus troubler les Galates? Si ces derniers ne faisaient que prôner la circoncision sans la tenir pour nécessaire, les arguments de Paul dépassent le point. D'autre part il est clair que les exigences des judaïsants ont été très pressantes et on s'étonne que Pierre ait été mis dans la catégorie.

La difficulté est telle que d'après le P. Lemonnyer : « On peut même trouver que saint Paul est trop dur pour saint Pierre et que ses remontrances, en ce qui concerne du moins les sentiments personnels de celui-ci, tombent à faux. »

Mais encore fallait-il expliquer comment les sentiments personnels de Pierre sont ici hors de cause; la solution de M. Loisy est fort juste, et je ne sais si elle a été expliquée avec la même clarté par les exégètes catholiques : « L'apostrophe : « Si toi « qui es juif, tu vis en païen », paraît viser Pierre personnellement... cependant... on pourrait se demander si ce trait même ne serait pas personnel qu'en apparence... Le mieux peut-être serait d'admettre que l'Apôtre traite la question de son point de vue actuel, et de ne pas rechercher en quoi le bon Céphas a pu mériter spécialement qu'on l'inculpât de vivre en païen... Pierre devient le type du judaïsant, incapable d'observer la Loi qu'il prône, et qui veut l'imposer aux païens, soit en le leur conseillant directement, soit en leur représentant la vie selon la Loi comme un état de perfection supérieure à la vie selon la foi du Christ en dehors de la Loi. Paul voit là une inconséquence essentielle, et qui n'est point le fait personnel de Céphas » (p. 137 s.). Ces formules sont excellentes. Mais le bon Céphas une fois mis hors de cause, il n'y a aucune raison de ne pas attribuer aux adversaires de Paul les opinions que l'Apôtre combat en leur personne. Ils veulent imposer la Loi, dit M. Loisy. Or on n'impose pas une perfection supérieure. Ces judaïsants croyaient la circoncision nécessaire, ils n'avaient pas compris comme Barnabé et les autres chefs de la communauté antiochienne qu'il n'y a pas lieu d'imposer aux païens convertis le joug des observances légales. M. Loisy a parfaitement raison de dire que « la question peut se résoudre par oui ou par non selon la signification que l'on attache aux observances » (p. 180).

Mais il n'est pas autorisé à dire que Paul raisonne dans le vide, comme s'il n'avait pas su quelle signification ses adversaires attachaient aux observances. Lui donner un démenti sur ce point de fait, c'est passer les bornes. Ce n'est pas la même chose que la circoncision soit inutile ou bien qu'elle soit incompatible avec la foi salutaire et la vie dans le Christ (p. 181), nous le voyons bien, mais si Paul dit qu'elle est inutile, c'est que ses adversaires la jugeaient nécessaire et lui donnaient un sens incompatible avec la foi chrétienne. M. Loisy croit savoir que les judaïsants ne mettaient pas dans la circoncision le principe du salut (p. 184), et cependant il soutient aussi qu'il existe dans le judaïsme un principe de foi (p. 190). Comment personne n'aurait-il songé à unir ces deux principes de foi, le juif et le chrétien, et comment quelques-uns n'auraient-ils pas mis au-dessus de l'autre le principe de foi légal? Saint Paul s'attaque à ceux qui prétendaient mettre en action les deux principes. Quelle raison a-t-on d'affirmer qu'il s'est trompé aussi grossièrement, et que la controverse la plus importante peut-être du christianisme ait roulé sur un pur malentendu? C'est ainsi que Constantin estimait l'arianisme une question de mots!

Très dur, et sans raison, pour la façon dont Paul établit sa thèse principale contre des adversaires qu'il connaissait bien, M. Loisy a donné libre cours à sa verve satirique à propos des arguments que l'Apôtre tire de la Loi elle-même. Assurément ils ne sont point toujours concluants selon les règles de notre logique, précisément parce que Paul avait été imbu de cette éducation rabbinique développée que le savant critique lui refuse. On sait que l'Épître aux Romains, où le système est plus mûri et établi d'une façon plus suivie, n'a point fait autant usage de l'allégorie. S'il y avait dès lors des rabbins pour soutenir que « tous ceux qui se convertissent dans le monde... sont de ceux qui ont été allaités du lait de Sara (1) », ils ne se seraient pas étonnés qu'on comparât entre eux les enfants d'Agar et de Sara. Mais, lors même qu'on ferait très large la part d'une argumentation *ad hominem*, on ne sera pas tenté de s'associer aux critiques acerbes de M. Loisy. Paul ne raisonne pas contre des Juifs, mais contre des judaïsants, et il suppose toujours ce qu'ils devraient concéder, ce que croient certainement les Galates, que les chrétiens attendent leur salut du Christ. Paul ne prétend pas qu'il n'y avait dans l'ancienne économie aucune foi qui justifiât; il prétend seulement que cette foi ne justifiait pas par les œuvres de la Loi, et si la Loi donnait une lumière utile, cette lumière n'était toujours pas le pardon des péchés, pardon déjà acquis et assuré par cet Esprit nouveau que connaissaient bien les Galates.

Mais nous n'avons pas à poursuivre dans le détail une recension déjà trop longue. En présence d'un homme comme saint Paul, il y avait autre chose à faire qu'un réquisitoire. On sait très bien, et c'est l'imperfection inhérente à sa méthode, toujours engagée dans l'action, que Paul est tellement saisi par un des aspects de son objet prochain qu'il ne songe pas à en faire le tour. Il le voit sous cet aspect, et c'est cet aspect qu'il décrit fortement. Ce n'est point une raison pour dire qu'il méconnaissait tout le reste. Quand il oppose la Loi à la grâce, il la montre vide de toute énergie divine en vue du bien. Ce qui ne l'empêchera pas de regarder la législation comme un bienfait de Dieu pour Israël (Rom. 9, 4). Au lieu de tenir compte de tous ces aperçus successifs, nullement contradictoires, décisifs selon les circonstances données, M. Loisy voit dans chacun d'eux un système complet : « Paul invente la philosophie et la psychologie qui conviennent aux besoins de sa thèse » (p. 159). Et cela lui paraît à certains moments « d'une enfantine absurdité » (p. 159), le « vague d'une

(1) Cf. *Le Messianisme*, p. 283.

pensée enfantine » à laquelle se joint « la fièvre qui agite l'esprit du visionnaire et multiplie en hâte les raisonnements sans en discuter le point de départ » (p. 161).

Voilà bien des injures. Heureusement on nous dit aussi : « L'argument se tient si cette unité mystique des croyants dans le Christ est autre chose qu'un pieux rêve, et la promesse autre chose qu'une illusion de la foi » (p. 161). Le « visionnaire » savait à quoi s'en tenir.

Paris, 7 janvier 1916 (1).

Fr. M.-J. Lagrange.

I. University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the babylonian section, vol. IV, n° 1. *Historical texts*, by Arno Poebel, *A new creation and deluge text*, p. 7-70. Fac-similés dans le vol. V. Philadelphie, 1914.

II. Même publication. Vol. X, n° 1. *Sumerian epic of Paradise, the flood and the fall of Man*, by Stephen Langdon, in-4° de 98 pp. Planches de fac-similés et de photographies, Philadelphie, 1915.

I. Le texte publié par M. Poebel, relatif à la création et au déluge, a déjà été signalé dans la *Revue* (1915, p. 278). Le P. Dhorme l'a caractérisé très justement comme n'ayant ni l'allure ni l'ampleur du poème babylonien de la création ou du récit du déluge dans l'épopée de Gilgamès. Cependant tout ce qui regarde les légendes sur les temps primitifs est si important, que nous croyons devoir en donner ici une analyse. Le texte est, d'après M. Poebel, en sumérien déjà corrompu; il en fixe la date approximativement à la dernière moitié de la grande première dynastie de Babylone.

C'était, avant la découverte de M. Langdon, le seul texte sumérien relatif au déluge. N'ayant pas la compétence nécessaire pour traiter la question philologique, je note seulement ici que, en dépit de quelques divergences, dont on trouverait l'équivalent entre les textes sémitiques babyloniens, nous sommes ici absolument dans le courant des traditions connues jusqu'à présent comme babyloniennes et sémitiques. Si les Sumériens sont, comme le prétendent les Sumérologues, un peuple plus ancien que les Sémites, il faut décidément qu'ils leur aient tout appris. L'identité est complète dans les traditions et dans la forme poétique comme dans les arts. Quel peuple que ces Sumériens pour avoir dominé si complètement tout le monde sémitique! Et qu'il est étrange, après cela, qu'il y ait si peu de preuves de leur existence! Si l'existence d'une langue sumérienne est établie, qu'on cesse du moins de nous parler des Sumériens; nous dirons simplement que les Sémites ont chanté leurs propres traditions dans une langue morte comme les anciens Scandinaves ont écrit l'Edda en latin (2).

La tablette que M. Poebel a reconstituée en 1912 parmi les fragments du Musée de Philadelphie provient de Nippour où elle a été trouvée durant la troisième campagne de fouilles de l'Université de Pensylvanie.

Cette tablette comprend six colonnes. Dans l'état assez fâcheux où elle se trouve, M. Poebel hésite à prononcer si elle traitait de la création et du déluge, comme une manière d'histoire des temps primitifs, ou si elle ne parlait de la création que pour

(1) Il ne serait sûrement pas de bon goût de renvoyer pour quelques-uns de ces points à mon commentaire de l'Épître aux Romains, mais il ne sera pas hors de propos de dire que ce commentaire, — et je le regrette, — était en plein tirage quand j'ai eu connaissance du commentaire de l'Épître aux Galates (L.).

(2) M. Poebel note une ressemblance assez particulière avec la poésie hébraïque; la liaison : « en ce temps-là », « en ce jour », revient souvent comme בַּיּוֹם dans le cantique de Débora (Jud. 5, 8. 11. 13. 22).

aboutir au déluge. La seconde hypothèse paraît plus vraisemblable, puisque, dès le début, il est question de destruction.

La colonne I en est à la création. Une personne a la parole qui est probablement *Nin-ḫarsag*, la déesse des montagnes, en sémitique *Belit-ili*, la dame des dieux. On ne sait si elle veut détruire la race humaine ou la préserver d'une catastrophe; en tout cas elle lui indique son devoir de bâtir des villes dans des lieux purs, c'est-à-dire consacrés, et d'observer certaines règles de morale. Avec cette déesse les créateurs sont Anou, Enlil (Bel) et Enki (Ea). M. Poebel admet sans hésiter que, à l'origine, « Anou, le dieu du ciel, le plus élevé des dieux, était adoré comme le seul maître suprême de l'univers » (p. 29). Dans la ville de Nippour, cité d'Enlil, ce dieu était comme investi du pouvoir d'Anou, si du moins il faut expliquer ainsi que Anou Enlil ne forment qu'un sujet pour un verbe au singulier (col. VI, 8. 9). C'est la première fois qu'Anou et Enlil sont nommés créateurs de l'humanité. Après la création de l'homme vient celle des animaux, comme dans un des récits de la Genèse (1).

Col. II. Un dieu qui doit être Anou Enlil se propose d'établir la monarchie et cela est en effet exécuté. Cinq villes sont fondées : Eridou, donnée à Noudimmout, le même qu'Enki; une seconde ville dont le nom et le patron demeurent inconnus; Larak, dont le dieu Pabilḫarsag est inconnu : c'est Λαραγχα, de la Chronique d'Eusèbe; Sippar, qui a pour dieu Chamach, le Soleil; Sourouppak, qui a pour patron Sourrouppak : c'est la ville du déluge dans l'épopée de Gilgamès.

M. Poebel avance très gratuitement qu'il faut supposer antérieurement la présence des villes d'Ourouk et de Nippour, consacrées à Anou et à Enlil, qui figurent ici en tête des dieux créateurs.

Mais la place fait défaut et le contexte est contraire. Anou et Enlil, peut-être les deux pour une seule divinité, figurent ou figure ici comme dieux suprêmes, ou comme un seul dieu suprême. C'est lui qui nomme les cités et leur assigne des patrons. Le thème du déluge est un thème d'Éridou en l'honneur d'Enki. A supposer que la tradition de Nippour l'ait transporté, elle a dû cependant le respecter dans ses lignes principales. Il est certain que déjà, à Eridou, Anou était le dieu suprême, comme le prouve le mythe d'Adapa. La tradition de Nippour se sera contentée de lui adjoindre Enlil, mais sans lui assigner une ville particulière, pas plus qu'à Anou. M. Poebel pense qu'à la fin de la colonne II figurait l'organisation des canaux; ce serait un trait de ressemblance avec la tablette de M. Langdon.

Col. III. Il est question de la pluie, à ce qu'il semble, dans un conseil des dieux. Aussitôt *Nintou* pousse des cris, Ichtar se lamente sur son peuple. M. Poebel note que dans Gilgamès, XI (la tablette du déluge), 117 s., l'ordre est inverse : la dame des dieux est placée après Ichtar. Cet ordre lui paraît meilleur. Dans le nouveau texte, l'ordre aurait été changé par erreur, puisque c'est Nintou qui, étant la créatrice, devrait dire « mon peuple ». Mais il semble bien que dans Gilgamès il n'y ait qu'une personne :

> Elle crie, Ichtar, comme une femme en travail,
> Elle vocifère, la souveraine des dieux, à la belle voix (2).

Et il pourrait bien en être de même dans le texte de M. Poebel. Ce savant fait de

(1) Gen. II, 19. Dieu constate que l'homme est seul, il va lui donner une aide. Il crée les animaux, mais ils ne suffisent pas. On sait que les critiques catholiques ne refusent pas de noter la différence des points de vue dans les deux premiers chapitres de la Genèse, émanés de deux sources différences. Dans le raccord définitif l'imparfait consécutif ויצר pouvait passer pour un plus-que-parfait. La Vulgate s'en est tirée par un participe absolu : *formatis*.

(2) Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 111.

Nintou et de Nin-harsag la même personne, mais il tient à la distinguer d'Ichtar. Aux origines, soit, mais dans un texte où Anou et Enlil, si distincts, sont presque confondus!

Il faut d'ailleurs reconnaître la supériorité littéraire du poème de Gilgamès lorsqu'il ne met en scène la déesse et ses fureurs qu'après le commencement du déluge. De plus il lui prête un discours. Le nouveau texte serait-il une esquisse, ou serait-il un résumé? D'après ce seul trait il serait malaisé de se prononcer. Mais lorsqu'il dit en un vers qu'Enki conçut un plan, sans dire lequel : « Enki dans son cœur tint conseil », le lecteur ne pouvait comprendre que s'il savait déjà le rôle sauveur d'Enki. Donc le texte est un abrégé (1).

A la fin de la colonne III, nous voyons paraître le héros du déluge : « en ce temps-», *Ziugiddu* était roi, humblement prosterné, se tenant avec respect (devant les dieux?), attentif aux songes, invoquant le nom du ciel et de la terre. Il est donc roi, comme Xisouthros de Bérose, et pieux comme Noé (Gen. **6**, 10; **7**, 1). Son nom, que M. Landgon lit *Ziudsuddu*, renferme en tout cas des éléments qui indiquent le souffle de vie, comme *Uta-napichtim*, le héros du déluge babylonien.

La colonne IV contient la révélation faite à *Ziugiddu* de la décision prise dans l'assemblée des dieux par Anou-Enlil de détruire la race humaine par un déluge. Cette révélation ne peut émaner que d'Enki.

Dans la colonne V, le bateau est construit. Le déluge commence, il est causé par l'ouragan et l'averse, comme dans Gilgamès, et comme dans la Genèse (**7**, 4 et 12; J); dans la Genèse, la pluie tombe quarante jours et quarante nuits; les textes cunéiformes se ressemblent beaucoup plus; dans celui de Nippour, la pluie dure sept jours et sept nuits, tandis que dans Gilgamès elle cesse le septième jour au matin. On sait que la Genèse y ajoute les sources du grand abîme et les cataractes des cieux (Gen. **7**, 12; P).

L'apparition de Chamach, le soleil, marque la fin du cataclysme. Le héros aperçoit le dieu par une ouverture qu'il avait faite au bateau. Il se prosterne devant Chamach et lui offre en sacrifice un bœuf, une brebis. M. Poebel pense que ce sacrifice a eu lieu sur le bateau (2), avant le débarquement. Le texte est si court qu'il prête à cette perspective, mais déjà nous l'avons trouvé trop concis. Je pense que cette fois encore il faut suppléer à ce qu'il ne dit pas par la tradition bien connue. Noé et Outa-napichtim ont offert le sacrifice sur le sol, en action de grâces de leur salut que le débarquement constatait (3). Le récit biblique et le poème babylonien ont d'ailleurs en plus l'envoi des oiseaux, omis par le texte de Nippour, décidément très succinct.

(1) Ce n'est pas d'ailleurs que le poème de Gilgamès ait le caractère d'un premier jet. Il semble bien, au contraire, qu'il ait fondu des traditions préexistantes et qui ne concordaient que sur le thème principal. C'est ainsi que M. Poebel a très ingénieusement distingué trois modes dans la révélation d'Enki. D'après Gil. XI, 21-47, il aurait parlé ouvertement au héros du déluge; d'après XI, 195 s., il lui aurait envoyé un songe; d'après XI, 19-22, il aurait parlé à un mur. Malheureusement l'état de la tablette de Nippour ne permet pas de dire comment se fit la révélation. A la fin de la col. III, il est question de songes, et dans la col. IV, il est question d'un mur.

(2) En plus de l'apparence du texte, M. Poebel croit retrouver un indice d'une tradition semblable sous-jacente dans Gilgamès. Les signes KA-*ki*[1]-*su-ub-tim* qui signifient littéralement « baiser le sol », répondent au sémitique *uk-tam-mi-is*, employé de *Uta-napichtim* dans le bateau (Gil. XI, 137). Poebel traduit ce mot : « je me prosternai », mais, dans le contexte, le sens paraît être « je m'affalai », comme a traduit Dhorme, *l. l.*, p. 113. Poebel insiste sur ce que dans Gil. XI, 198 ss., Enlil entre dans le bateau, ce qui n'a plus de raison d'être après le sacrifice; il y a donc là une autre tradition. Mais on comprend que le sacrifice ayant été opéré par le héros seul, Enlil entre dans le bateau pour associer sa femme à son immortalité.

(3) Dans Bérose : προσκυνήσαντα τὴν γῆν. Le geste est très naturel. Ceux qui échappent à un péril de mer embrassent la terre.

Col. VI. Quelqu'un dit aux survivants d'invoquer Anou Enlil par l'âme du ciel et de la terre. Le roi sauvé du déluge se prosterne devant Anou-Enlil qui lui donne une vie éternelle comme aux dieux. Il n'est question de personne autre. *Ziugiddu* est placé dans un lieu qui paraît être Dilmoun. Cependant M. Poebel constate que le nom de ce lieu est incertain; ce qui est bien à noter, car M. Langdon semble regarder ce point comme acquis.

Comment le salut d'un seul homme, transporté dans un séjour plus ou moins divin, peut-il assurer la conservation de l'humanité? C'est ce qu'on ne nous dit pas Cependant c'était bien le but de la préservation du héros, puisque le bateau reçoit le nom de : « celui qui préserve la semence de l'humanité (1) ».

II. L'intérêt tout à fait exceptionnel du document publié par M. Langdon est précisément qu'il a trait aux destinées de l'humanité après le déluge. Un premier fragment fut découvert par ce savant à l'automne de 1912 parmi les tablettes provenant des fouilles de Nippour au Museum de l'Université de Pensylvanie. Depuis deux autres fragments ont été rapprochés, de sorte qu'on possède à peu près toute une tablette, trois colonnes sur le *recto*, et trois autres sur le *verso*; malheureusement il y a plus d'une cassure. La langue est encore le « sumérien »; la date, le temps de la dynastie d'Isin. En voici l'analyse, avec plusieurs passages traduits de l'anglais de M. Langdon.

Recto. Col. I. Le début nous conduit *ex abrupto* au pays de Dilmoun, l'heureux pays, montagne et cité, où Enki repose avec son épouse. La situation de Dilmoun, île ou rivage, est toujours recherchée; il est du moins certain qu'il se trouvait sur le golfe Persique, plus ou moins loin de l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate. M. Langdon a de nouveau fixé l'état des documents sur ce point. Le nom de Paradis qu'il lui donne, en souvenir de la Genèse, est justifié par la description enthousiaste que fait le poète de ce lieu :

1. 11 Où Enki repose avec la pure reine divine,
12 Cette place est pure, cette place est nette.
13 Dans Dilmoun le corbeau ne croassait pas,
14 Le milan ne criait pas comme fait le milan.
15 Le lion ne tuait pas.
16 Le loup n'emportait pas les agneaux...
21 Les colombes n'étaient pas mises en fuite.

Ce dernier trait n'est-il pas ravissant? On était avant le moment où, d'après notre fabuliste : « les tourterelles se fuyaient ».

Et en effet le mal physique épargnait les hommes :

22 On ne disait pas : « oh! mal des yeux, tu es l'œil malade »;
23 On ne disait pas : « oh! mal de tête, tu es le mal de tête ».

Les hommes étaient toujours jeunes, en dépit des années :

24 Quant à la vieille femme, on ne disait pas : « tu es une vieille femme »;
25 Quant au vieillard, on ne disait pas : « tu es un vieillard ».

Il n'y avait pas non plus d'injustice parmi les hommes :

26 On ne disait pas : « un homme a détourné un canal »...
27 On ne disait pas : « un trompeur trompe ».

C'était donc le Paradis si l'on veut, mais en somme, si l'on cherche une analogie

(1) Dans le fragment Hilprecht, *RB.*, 1910, p. 628, la ligne 7 est traduite maintenant par Poebel : « Le bateau sera un bateau-géant : et son nom sera : qui sauve la vie. »

dans les traditions anciennes, elle est plus complète dans les *Saturnia regna*, car le propre du Paradis des Hébreux, c'est que l'homme y est placé seul avec la femme, dès la création, et qu'il n'y demeura qu'un temps très court, tandis que, dans le texte de M. Langdon, il s'agit d'une cité. Il semble cependant, d'après la fin de la première colonne, qu'à cette cité il manquait un canal. C'est probablement ce que la déesse Ninella fait remarquer à son père Enki.

Col. II. Elle (?) demande donc que Dilmoun soit bien arrosé, que les piscines d'eau amère soient changées en piscines d'eau douce, pour que le pays soit le lieu de rassemblement, la *civitas* du pays de Sumer. On dirait que cela fut exécuté (1).

Puis aussitôt, sans aucune lacune, sans explication, sans qu'il y ait eu faute de personne, au moment où tout est pour le mieux, Enki se décide à faire périr les hommes :

I. 20 Lui, l'auteur de la décision, le possesseur de la sagesse,
21 à Nintoud la mère du pays de Sumer,
22 Enki, le possesseur de la sagesse,
23 à Nintoud
24 révéla son dessein dans le temple.

On est d'autant plus surpris de cette mesure, qu'Enki, dans tous les autres récits du déluge, est au contraire le dieu sauveur. Mais puisque M. Langdon ne peut douter un seul instant du sens relativement à Enki, il est étrange qu'il refuse d'accepter la traduction : « Ninḫarsag dévaste les champs » (l. 32), sous prétexte que la déesse n'est nulle part hostile. Elle a pu changer d'idée, ou de dispositions selon les personnes. Pourquoi le dieu a-t-il résolu le déluge dont la déesse se fait complice? Rien ne l'indique. Serait-ce simplement que la demande des eaux était indiscrète? Probablement l'eau ne manquait pas tout à fait d'abord à Dilmoun; mais on a voulu davantage, et changer les eaux amères en eaux douces. — Vous voulez un miracle, vous voulez de l'eau? vous en aurez plus que vous n'en voulez! — Cette péripétie serait peut-être assez dans le goût des légendes semblables.

Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons, quant à la composition littéraire, en présence d'un phénomène étrange, qui ne paraît pas avoir frappé suffisamment le traducteur : le déluge est raconté trois fois. Une première fois se trouve à la fin de la colonne II. Il se produit non plus par la pluie, mais :

l. 33 Les champs reçurent les eaux d'Enki,

qui sont probablement les eaux de la mer.

34 Ce fut le premier jour du premier mois,
35 Ce fut le second jour du deuxième mois etc...
42 Ce fut le neuvième jour du neuvième mois : mois de la cessation des eaux.

On voit que ce déluge est beaucoup plus long que les autres déluges babyloniens.

Dans la Genèse, les eaux montent durant cent cinquante jours, et le déluge dure en tout, jusqu'au débarquement de Noé, un an et dix jours. Le déluge de Dilmoun semble durer en tout huit mois et huit jours.

Col. III. Cette première esquisse du déluge est suivie d'un second récit nécessaire pour raconter comment il y eut des hommes sauvés. Mais l'étonnant c'est que ce récit de vingt lignes soit repris aussitôt textuellement (l. 21-38), sauf une petite abréviation à la fin. Cette répétition dépasse tout ce que s'est jamais permis l'épopée, où

(1) l. 19 : « vraiment il en fut ainsi », que L. compare à וַיְהִי כֵן.

l'on répète seulement ce qu'on a été chargé de dire. Il faut donc que la récitation elle-même ait eu une certaine efficacité, comme l'a très bien vu M. Poebel : « On croyait que la récitation de traditions relatives aux événements des temps les plus anciens donnait à l'exorciste un pouvoir surnaturel (1) ».

Les lignes répétées mettent en scène Nintoud. Elle s'adresse à Enki pour revendiquer certaines personnes. Elle n'était pas irritée contre les gens pieux... (elle pouvait donc l'avoir été contre d'autres... il y avait donc des gens sans piété à Dilmoun?). Le héros sauvé paraît enfin. Le poète le nomme : « mon roi ».

l. 9 mon roi, qui était rempli de crainte, oui, qui était rempli de crainte,
10 mit son pied *seul* sur le bateau, et plaça deux hommes de garde pour garder.

Vient ensuite le déluge, raconté comme la première fois, puis la répétition du tout.

A la ligne 39 apparaît un personnage qui est qualifié dieu. M. Langdon le nomme Tagtoug, le regarde comme le rescapé, et propose d'interpréter ce nom comme celui de Noé, par une racine qui indique le repos.

Mais, à vrai dire, rien ne prouve que Tagtoug, qui est un dieu, soit « mon roi ». Les instructions que lui adresse Nintoud sont plus qu'obscures.

Verso. Col. I. Avec le verso, la scène change, nous nous trouvons dans un jardin, avec un jardinier et deux esclaves qui le cultivent.

Enki s'adresse à Tagtoug et lui commande d'ouvrir la porte du temple. Tagtoug obéit et reçoit une révélation.

Col. II. Quoi qu'il en soit de Tagtoug, nous revoyons ici les rescapés du déluge. Nous sommes toujours dans le jardin, et nous retrouvons « mon roi ». Des ordres lui sont donnés relativement à certains arbres. De tels et tels, il cueillera, il mangera. Il est probable que la contre-partie se trouve dans une lacune : de tel il ne cueillera pas, il ne mangera pas. Car nous lisons :

l. 34 [mon roi] approcha de la cassia,
35 il cueillit, il mangea.
36 ... la plante, [elle] avait déterminé son destin...
37 Ninḫarsag au nom d'Enki, proféra une malédiction.
38 Jusqu'à ce qu'il meure, il ne verra pas la face de la vie.

Nous sommes au point décisif que M. Langdon a bien nommé : « la Chute ». Mon roi, échappé au déluge, et par conséquent seul espoir de l'humanité future, s'est vu intimer la défense de manger du fruit d'un arbre. Il a transgressé le précepte; il est aussitôt maudit et puni. Le châtiment, c'est, d'après Langdon, qu'il ne sera plus désormais à l'abri des maladies. La mort était déjà dans le monde. Quoique cela n'ait pas été dit de l'époque heureuse de Dilmoun, le déluge en tout cas le prouvait assez. Mais jusqu'à ce moment les hommes n'avaient pas été atteints par la maladie, pas même par les infirmités de la vieillesse. Ce que le poète — ou l'incantateur — a en vue, c'est l'origine des maladies. A-t-il pensé que la maladie était purement et simplement la peine de la désobéissance, comme le pense M. Langdon, ou bien l'arbre y fut-il pour quelque chose? il est malaisé de trancher la question. L'auteur n'imaginait certainement pas que la cassia avait naturellement le pouvoir d'engendrer des maladies, et c'est la force de l'opinion de M. Langdon. Mais ce pouvoir a pu lui être donné par un charme, et c'est peut-être ce qu'insinuait la ligne 36, malheureusement lacuneuse.

Le mal est d'ailleurs irréparable. Les Anounnaki s'assirent dans la poussière,

(1) Poebel, *op. laud.*, p. 63.

sûrement pour pleurer sur le malheur des hommes, comme ils font dans le déluge de Gilgamès (XI, 125) (1).

La déesse s'irrite contre Enlil. Mais que vient faire Enlil en cette affaire, à moins que ce ne soit lui qui a mis « mon roi » à une épreuve trop sévère?

l. 40 Irritée elle dit à Enlil :
41 « Moi Ninḫarsag, je t'ai donné des enfants, et quelle est ma récompense? »
42 Enlil le père repondit avec colère :
43 « Tu as enfanté des enfants, Ninḫarsag,
44 ton nom sera : dans ma cité je veux faire pour toi deux créatures ».

La colonne se termine par trois lignes fort obscures. On dirait que la déesse sert de modèle à ces deux créatures qu'Enlil lui promet de faire.

De sorte qu'en somme, il se pourrait bien que la malédiction portée contre « mon roi » menace de nouveau la conservation du genre humain. Le texte pourrait bien signifier (l. 38) qu'il sera malade et non seulement exposé à la maladie jusqu'à sa mort. C'est pour cela que Ninḫarsag se désole; il ne lui sert à rien d'avoir créé les hommes qu'elle a donnés à Enlil comme ses enfants. Enlil, pour la consoler, crée deux autres créatures, qui seront probablement un couple destiné à renouveler l'humanité (comme les pierres de Deucalion), d'autant que « mon roi » était seul, sans épouse, avec ses deux gardes devenus probablement ses jardiniers. La nouvelle humanité sera naturellement exposée aux maladies; mais si leur origine est fixée à la manducation de la cassia, les maladies ne sont pas comme un héritage transmis à la descendance du roi sauvé du déluge.

Col. III. Cette colonne est fort lacuneuse, surtout au début. D'après l'analyse de M. Langdon (p. 7), après que l'homme est tombé dans la souffrance, les dieux lui envoient des patrons de diverses sortes pour le soutenir dans sa lutte pour l'existence. La scène serait donc encore dans le jardin, comme pour la Genèse, et rappellerait l'annonce de la lutte entre le fils de la femme et le serpent. Mais il est peu plausible que toutes les maladies aient accablé dès ce moment l'homme, ses pâturages et ses troupeaux. Il semble bien plutôt que le poète tire une morale générale de cette histoire. L'humanité étant exposée à ces maux, la déesse lui a donné des auxiliaires. Elle s'adresse à un homme quelconque, qu'elle nomme mon frère; le poème aurait une sorte d'épilogue adressé au public plutôt qu'une conclusion historique.

24 « Mon frère, de quoi souffres-tu? » —
25 « Mes pâturages sont en mauvais état ». —
26 « J'ai créé pour toi Abou » (le dieu Tammouz), —
27 « Mon frère, de quoi souffres-tu » ? —
28 « Mes troupeaux sont en mauvais état ». —
29 « J'ai créé pour toi la reine des troupeaux » ... —
32 « Mon frère, de quoi souffres-tu? » « Ma bouche est en mauvais état ». —
33 « J'ai créé pour toi la reine qui remplit la bouche » (la déesse du vin)...

Il y a huit sortes d'afflictions, auxquelles il est remédié par huit dieux, qui sont ensuite créés par huit décrets nominatifs. Le dernier est :

l. 50 Que *Enšagme* (2) soit Seigneur de Dilmoun !
51 Louange.

Et tout est terminé.

(1) D'après Langdon qui prend *šu-ut* au sens de *id est*.
(2) Le dieu qui donne l'intelligence.

Il semble bien que cet épilogue est le moment capital du poème ou de l'incantation. Il importait surtout de savoir quel dieu portait remède à tel désordre. Tel est le but très pratique de la récitation qui avait aussi en elle-même son efficacité. On comprend ainsi que le souci de l'auteur, ce n'était point l'origine du mal moral, mais celle des maladies. Le mal moral existait avant le déluge, et eut du moins pour résultat que ceux qui en étaient coupables ne furent pas préservés des eaux. Mais l'auteur ne songe nullement à mettre ce point en relief. L'humanité antédiluvienne, dans son ensemble, ne connaissait pas les maladies, ni les infirmités; moins heureux est le sort de l'humanité nouvelle; on l'expliquait par la manducation de la cassia prohibée. Il n'est nullement question d'un changement dans la science de l'homme. Il doit savoir cependant qu'aux maux qui le menacent les dieux ont opposé des auxiliaires divins auxquels il peut avoir recours.

On voit aisément quels sont les rapprochements et les divergences du nouveau récit avec la Bible. « Mon roi » ressemble beaucoup plus à Noé qu'à Adam puisqu'il survit au déluge, et que ses faits et gestes n'ont aucune portée sur l'humanité antédiluvienne. Dans l'ensemble on dirait que la chute morale est reportée après le déluge; et cependant elle est présupposée dans le déluge. Les poètes « sumériens » ne se sont pas souciés de traiter le thème moral avec logique. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que Noé, lui aussi, fut un cultivateur, et goûta, non sans un grave inconvénient, à ce fruit d'une plante qui est la vigne, transformé en vin. Alors aussi fut prononcée une malédiction, mais sur le fils coupable de Noé, Canaan. De sorte qu'il serait plus aisé d'assimiler « mon roi » à Noé qu'au premier homme. Les documents se multiplient, et aucun n'est très semblable à la chute dans le Paradis. Il est peu vraisemblable qu'on la trouve jamais, car elle est en opposition avec la tradition si bien établie d'une humanité considérable vivant dans les délices de l'âge d'or, dont le texte de M. Langdon offre un tableau si remarquable.

Ce savant a essayé d'étayer sa thèse du dogme de la chute en pays de Soumer par un rapprochement de son texte avec le mythe d'Adapa. C'est, selon nous, la partie la plus contestable de son étude, et on nous permettra de le suivre sur ce terrain, en maintenant cette position, qui a toujours été la nôtre, que le mythe d'Adapa finit par la glorification du héros (1).

Les quatre documents qui contiennent le mythe sont transcrits et traduits dans l'ouvrage du P. Dhorme (2). Il y a, comme on sait, des lacunes. Le premier fragment dit comment Éa (Enki sumérien) donna à Adapa la sagesse, mais non l'immortalité. Le héros montait sur son bateau pour aller à la pêche, lorsque (Fragment II) le vent du sud le fit chavirer. Irrité, Adapa lui brisa les ailes par une véritable malédiction (3) qui suppose un pouvoir magique. On le dénonce à Anou, le dieu suprême, qui mande le coupable à son tribunal. Éa, inquiet pour son protégé, lui donne des instructions qui portent sur deux points : prendre des habits de deuil, pour se concilier deux protecteurs Tammouz et Giszida dont l'humanité pleure la mort; ensuite éviter de prendre l'aliment et l'eau de mort qu'Anou essayera de lui faire prendre.

Adapa obéit exactement, et tout réussit si bien qu'Anou offre à Adapa une nourriture et une eau de vie. Adapa, ne connaissant que sa consigne, refuse, et Anou s'écrie qu'il a manqué l'immortalité.

Le troisième fragment n'est que la variante assyrienne d'un passage du second,

(1) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 394.

(2) *Choix de textes religieux...*, p. 148-161. M. Langdon en indique un cinquième, à placer tout au début, qui ne change rien au thème.

(3) *Attazar*, reconnu par le P. Dhorme (p. 155) et accepté par Langdon.

venu du pays de Canaan à el-Amarna. Nous n'insistons pas sur les divergences, intéressantes, mais en somme sans grande portée. Mais le quatrième fragment contient certainement la fin de l'histoire, et c'est une histoire qui finit bien, comme toutes les histoires. Il faut seulement reconnaître qu'il y a un intervalle entre le fragment 2 et le dernier. Au premier abord on dirait qu'il y a soudure, puisque Adapa s'oint d'huile et revêt le vêtement que lui offre Anou. Mais au dernier fragment Anou ne déclare plus qu'Adapa a manqué l'immortalité, et au lieu qu'il soit ramené à terre, on le voit monter au ciel. La scène des propositions d'Anou est donc recommencée, mais dans d'autres conditions. Il est impossible qu'Adapa soit puni pour avoir obéi à son dieu, au dieu Éa, Seigneur d'Eridou, d'où sortent plus ou moins directement tous ces poèmes. D'ailleurs Éa, comme l'a reconnu le P. Dhorme, était certainement de bonne foi. Je suppose simplement qu'Adapa, renvoyé chez lui absous mais non immortel, a été trouver Éa, qui lui a donné cette fois la bonne recette. D'abord il l'avait fait échapper à la condamnation. Désormais, par la faveur d'Anou et surtout grâce à la sagesse d'Éa, le succès sera complet. Ce qui ressort de la traduction de M. Langdon, plus encore que de celle du P. Dhorme, c'est que cette fois Anou est stupéfait du procédé d'Éa. Il fait monter Adapa jusqu'au Zénith du ciel, et institue des droits sacerdotaux pour lui dans la cité d'Éa. N'est-ce pas dire qu'on institue un sacerdoce en son honneur (1)? M. Langdon rencontre un mot intraduisible. Son système lui suggère de lire « la mort », comme si la faute d'Adapa avait amené la mort pour les hommes. Sa conscience scientifique l'emporte, et il ne met rien. Mais enfin voici la conclusion : « Au temps où Adapa, semence de l'humanité, avec son... brisa en tyran les ailes du vent du Sud et monta au ciel, ce fut ce qui arriva » (p. 47). C'est-à-dire : ainsi finit l'histoire d'Adapa. C'est un homme, mais il finit par monter au ciel. Il serait plus juste de le comparer à Hénoch qu'à Adam.

Le P. Dhorme a parfaitement compris que le morceau se termine par une sorte d'*amen*. Il a noté pour ce qui suit : « Le morceau se termine en incantation » (2). J'avais proposé de même : « une conjuration contre les maladies » (3). Croirait-on que M. Langdon a vu dans cette suite les résultats funestes pour l'humanité de la faute d'Adapa?

Il traduit : « Et toutes les sortes de maux que cet homme a amenés sur les hommes, et les maladies qu'il a amenées sur le corps des hommes, la déesse Ninkarrak le soulagera. Que la souffrance s'en aille, que la maladie s'en aille. Que son horreur tombe sur cet homme!... il ne goûtera pas le doux sommeil. »

Mais de qui parle-t-on? Faut-il qu'Adapa, outre qu'il a manqué l'immortalité, soit la cause de tous les maux? Comment cela découle-t-il du poème? quelle est cette énigme? — C'est beaucoup plus simple. Cette fois j'ose proposer une traduction, car il ne s'agit plus de « sumérien », mais de babylonien : « Et quiconque opère méchamment sur les hommes et amène la maladie dans le corps des hommes », et l'on demande à la déesse de guérir le malade en reportant la maladie sur le méchant sorcier.

L'histoire d'Adapa n'a pas, il est vrai, un rapport direct avec cette conclusion, mais cela n'est pas exigé dans notre système, puisqu'il y a solution de continuité, non conclusion; elle devait agir comme un charme, selon la remarque citée plus haut de M. Poebel.

(1) M. Langdon ne paraît pas faire état des textes cités par Scheil où Adapa a le prédicat divin (Scheil, *Recueil de travaux...*, XX, p. 124 ss.).
(2) *Op. laud.*, p. 159.
(3) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 344.

M. Langdon, toujours désireux de rapprocher Adapa d'Adam, n'a pas moins forcé le sens des termes lorsqu'il qualifie la connaissance acquise par Adapa de connaissance du bien et du mal (p. 44). Anou ne se préoccupe nullement de savoir si Adapa possède « the consciousness of indecency » (p. 44), mais il trouve mauvais qu'il exerce un pouvoir magique au détriment des éléments naturels. Il dirait volontiers comme le saint Jean de Victor Hugo :

Nouveaux venus, laissez la nature tranquille !

Il est certes très ingrat de notre part de profiter de l'admirable publication de M. Langdon, pour lui chercher chicane, et nous tenons avant tout à le remercier d'avoir donné si tôt et si bien au public un morceau d'un intérêt aussi capital. Lui-même se réserve sans doute de compléter son étude. Son volume, si plein de choses, contient encore un petit fragment où Zi-udsuddu — le héros du texte Poebel — survit au déluge et reçoit des instructions sur les sacrifices et sur la vie morale (1).

Paris, 3 janvier.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

The Wilderness of Zin (Archaeological Report) by C. Leonard WOOLLEY and T. E. LAWRENCE. With a Chapter on the Greek Inscriptions by M. N. TOD. Volume double, comprenant l'*Annual* du *Palestine Exploration Fund* pour 1914-1915. Publié par ordre du Comité, en vente à l'office du *Fund*, 2, Hinde Street, Manchester Square, London W. — In-4° de XVI-154 pages, avec 38 planches, 2 cartes, et de nombreuses figures dans le texte. Prix 45 sh.

Ce beau volume présente les résultats d'un voyage entrepris par MM. Woolley et Lawrence surtout dans la région située au nord de la péninsule sinaïtique, et que l'Écriture désigne comme le désert de Sin. Les deux explorateurs ont été absorbés à la fin de 1914 par leurs devoirs militaires, si bien que la publication a été confiée à M. Hogarth.

Le point de départ du voyage était Gaza, d'où les voyageurs sont partis le 7 janvier 1914. Ils ont visité successivement Bersabée, Khalasa, Ṣbaïṭa, Aoudjeh, et sont arrivés ensemble à ʿAïn Kedeis. Après plusieurs jours passés dans cette intéressante région, ils se séparèrent le 8 février, M. Lawrence se dirigeant sur Aqaba, et M. Woolley vers le nord, pour visiter ʿAbdeh et Qournoub. Les lieux que nous avons nommés sont les points principaux de l'exploration.

Qu'il nous soit permis de reproduire ici une appréciation trop flatteuse pour que nous n'en soyons pas reconnaissants. Parlant de leurs devanciers, les auteurs s'expriment ainsi : « En somme, l'œuvre des Pères français (2) dans ce pays et publiée par eux de temps à autre dans la *Revue biblique* nous semble à la fois très saine, très intéressante et très exacte. Leurs notes sur Abda, aussi loin qu'elles vont, sont admirables. Leur description de la course de Nakhel à Kedeis, et par le wady Djerafeh à Pétra n'a pu être prise en défaut, et sur des points plus particuliers, comme dans

(1) *P.-S.* On lit dans les *Débats* du 6 février, sous la rubrique *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 4 février : « Le P. Scheil communique à l'Académie une découverte faite par M. Langdon, professeur à l'Université d'Oxford. Il s'agit d'une rédaction sumérienne du poème de la Descente d'Istar aux Enfers ».

(2) Autre remarque aimable, p. 54 (note), sur les *Bénédictins français* de la *Revue biblique*. Nous ne pouvons qu'être flattés, puisque bénédictin est devenu synonyme de travailleur acharné et consciencieux. D'ailleurs la direction du *Fund* sait très bien que l'Ecole biblique de Jérusalem est dominicaine, puisque deux de ses membres ont l'honneur de faire partie du comité.

leur description de Graye (Djeziret Faraun) ou dans leurs notes historiques et anthropologiques sur les tribus arabes, ils montrent l'érudition de spécialistes tempérée par un sentiment humain (?) (*mercy*). De Musil, leur rival autrichien », on nous dit « qu'il a fait d'admirables collections de chants arabes, surtout du district de Kérak, et qu'il a parcouru toute la contrée, explorant (surveying) et photographiant; mais ses notes prises sur place sont parfois en même temps vagues et lourdes (*heavy*) » (p. XIII).

L'hommage rendu à Ed. Palmer, notre prédécesseur à tous, est bien mérité. Les restrictions des auteurs anglais sont même plus expresses. Il est certain que Palmer a trop directement cherché la trace des Israélites chez les Bédouins de nos jours. Dans la partie nord de la péninsule, ce qui frappe surtout, ce sont les ruines byzantines, auxquelles Palmer ne s'intéressait pas. Il faut féliciter MM. Woolley et Lawrence de leur avoir donné l'attention qu'elles méritent. C'est certainement par les Byzantins qu'il faut passer pour suivre la tradition; mais ils ont pu aussi l'altérer. Et nous-mêmes avons prouvé, par un exemple irrécusable, qu'un nom de lieu particulier peut se conserver jusqu'à nos jours chez les Arabes; je fais allusion à la grotte d'el-Madras à Pétra (*CIS.*, II, 443). Nos auteurs pourraient bien avoir exagéré le scepticisme. Assurément nous pensons comme eux que « l'immuable Orient » est un cliché des plus trompeurs, mais les noms de lieux sont précisément un des points sur lesquels l'Orient est immuable. Que les tribus de Bédouins se transportent d'un lieu à un autre, ce n'est point une raison suffisante pour empêcher la continuité des noms. Et ces changements sont-ils aussi communs, puisque les Arabes de la Péninsule savent encore distinguer les tribus qui ont été mélangées d'éléments non sémitiques? On nous dit : « les recherches de nomenclature locale sont aujourd'hui très difficiles parmi les tribus; et il n'est pas vraisemblable que Moïse ait été plus patient et plus appliqué qu'un explorateur moderne. Probablement, dans la moitié environ des cas, les Israélites ont nommé eux-mêmes leurs propres camps, ou confondu inconsciemment un nom ancien dans leur insouciance » (p. 69). Et en effet la guerre à laquelle nous assistons prouve que l'imagination des soldats n'est jamais à court pour donner un nom à un ouvrage militaire. D'autres fois, le nom original est singulièrement déformé, comme pour le cas si bizarre du Vieil-Armand (*Hartmannswiller*). Qu'on tienne compte de ces possibilités. La Bible elle-même mentionne des cas où les Israélites ont créé des noms, comme *Tabeéra* (Num. 11, 3), *Qibroth-hattawa* (Num. 11, 34), noms entièrement nouveaux, ou *Khorma*, nom qui aurait remplacé Sephat (Jud. 1, 17). Mais il est fort hasardé de dire : « attendre une continuité de noms comme dans les districts cultivés de Syrie, c'est vanité » (p. 69). Nous avons toujours trouvé chez les Bédouins beaucoup plus d'attention pour le monde extérieur que chez les *fellaḥin*, absorbés dans les travaux du sol. Demandez à un *fellaḥ* le nom d'une plante, il vous répondra que c'est une plante. Les Bédouins du Sinaï savaient le nom arabe de chaque herbe. Quand nous revenions d'Aqaba à Gaza, un homme des *Alawin* était chargé de me dire le nom de tous les lieux; il eût stimulé ma curiosité plutôt que refuse de répondre aux questions. Il serait fort étrange que le guide des Israélites dans le désert ne se soit pas informé du nom des lieux où ils campaient. Puisque nous avons retrouvé le site de Fenân, on a chance d'en trouver d'autres.

MM. Woolley et Lawrence se demandent si les Israélites étaient de vrais nomades, dispersés dans tous les coins du désert par groupes de deux ou trois tentes. Cette conception, à vrai dire, ferait disparaître le problème. Mais elle fait trop peu de cas de la tradition des Hébreux. Dans l'autre hypothèse — que nous tenons pour la réalité — d'un groupement plus compact se transportant d'un district à un autre, nos

auteurs reconnaissent que le désert de Sin et par conséquent Cadès doit être cherché aux environs de ʿAïn Kedeis. Ils posent le problème exactement comme nous l'avons fait, cherchant le principal argument moins dans la ressemblance des noms que dans la situation unique de cette partie du désert, au moment où il n'est plus tout à fait le désert. « Dans cette seconde vue (*tribal group*), c'est définitivement notre opinion qu'on ne peut trouver que dans le district de Kossaima assez d'eau et de pâturages pour maintenir aussi longtemps une tribu aussi considérable, et que par conséquent le désert de Sin et Cadès-Barné doit être le pays de ʿAïn Guderat, Kossaima, Muweilleh et 'Ain Kadeis (1) » (p. 70).

Mais cela posé, on ne voit pas bien pourquoi les ruines de Ṣbaïṭa ne représenteraient pas Khormah, l'ancienne Ṣephat, puisque c'est précisément le point par lequel les Israélites ont attaqué le pays de Canaan. Un exégète consentira difficilement à distinguer Khormah de Num. **14**, 45 et Khormah de Num. **21**, 3. En tout cas le Khormah de Num. **21**, 3, à proximité de ʿArad, est le même que Khorma de Jud. **1**, 17, aussi en connexion avec ʿArad. Or, ce dernier endroit, où Khormah remplace l'ancien *Ṣephat*, n'est point, comme le veulent nos auteurs, plus loin que Ṣbaïṭa vers le nord. Les Juges notent que Juda est venu avec Siméon, c'est-à-dire pour aider Siméon dans son domaine, qui était au point le plus méridional de la Terre promise. Nous reconnaissons cependant volontiers que l'identification de Ṣbaïṭa et de Ṣephat n'est point absolument certaine. MM. Woolley et Lawrence ont décrit avec soin les ruines byzantines de Ṣbaïṭa. C'est une excellente monographie. Ils n'ont rien vu que de byzantin dans ce lieu et à Michrafa; mais est-ce une raison suffisante pour affirmer que ni l'une ni l'autre cité n'ont existé avant l'ère chrétienne (p. 91)?

On voit d'ailleurs qu'ils ont été préoccupés de trouver dans les débris byzantins des traces plus anciennes. C'est ce qui a réussi pour ʿAbdeh à M. Woolley, demeuré seul. Il déplore de n'avoir point connu auparavant le compte rendu publié par le P. Vincent d'une exploration entreprise en compagnie des Pères Jaussen et Savignac (2). En effet, il n'a reconnu ni le camp romain, ni le haut-lieu. Nous aurions attaché le plus grand prix à ce qu'il contrôlât sur place les intéressantes découvertes de nos amis. En revanche, il a découvert sous les ruines du monastère les restes d'un grand temple nabatéen, auquel il ne donne pas moins de cinquante mètres de largeur sur le front, avec un portique de vingt-trois mètres de largeur. Ce temple grandiose lui a paru certainement antérieur à la domination romaine (3). Les maisons situées aux environs sont datées par de la poterie du II^e^ ou III^e^ siècle av. J.-C. A cette époque, ʿAbdeh devait appartenir aux Nabatéens de Pétra, mais les Grecs l'avaient occupé auparavant. Détruit à l'époque romaine, ce poste avancé aurait été reconstruit de toutes pièces au temps de Justinien. Les Romains n'auraient donc pas occupé ʿAbdeh. M. Woolley est obligé d'en conclure que le camp romain est d'époque tardive.

C'était bien l'avis du P. Vincent, puisqu'il l'a compris dans sa description de la

(1) Cf. *RB.*, 1896, p. 450 : « La région de Kedeis est encore le désert, mais elle est arrosée, — fait inouï dans la Péninsule, — par quatre sources dans un rayon d'une petite journée : à l'ouest Aïn-Mouelleh et Aïn-Keseimeh, à l'est Aïn-Kodeirat et Aïn-Kedeis ». Donc exactement le même cadre pour le séjour des Israélites : « Cachés dans les replis du Dj. Maqrah, ils pouvaient attendre l'occasion favorable pour s'emparer des contrées plus riches où les Chananéens s'étaient fortement établis » (*l. c.*).

(2) Encore ne cite-t-il (p. 95) que *RB.*, 1904, pp. 403-424. Ce premier article, qui ne portait point : *à suivre*, a été suivi cependant de deux autres études, *RB.* 1905 p. 74-89; p. 235-257.

(3) Les restes antiques doivent être amorcés au bas (ouest) du plan du P. Vincent, planche IV-V, après la p. 412, commençant à la petite église marquée N. sur ce plan (*RB.*, 1904).

ville byzantine (1); mais ce n'est certainement pas à la légère que, en dépit de sa première impression, il a constaté des fondements de murs régulièrement bâtis, et a conclu à une destruction systématique du camp dont les matériaux ont été employés ailleurs. Toutefois, depuis que M. Woolley a découvert un temple antérieur à l'époque romaine, on peut se demander si les fondements du camp appartiennent bien à un camp et à l'époque romaine, ou s'ils n'appartiendraient pas aux temps grecs ou nabatéens.

C'est ʿAbdeh qui a fourni la plus intéressante des inscriptions grecques inédites de l'ouvrage. Les auteurs voudront bien nous permettre de la reproduire en entier : + Ἀνεπάη ὁ μακάριος Ζαχαρίας Ἐρασίνου ἐν μηνὶ Πανέμου δεκάτῃ, ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ', ἡμέρα Κυριακῇ, ὥραν τρίτη(ν) τῆς νυκτός, κατετέθη δὲ ἐνταῦθα τῇ τρίτῃ τοῦ σάμβατος ὥραν ὀγδόην, Πανέμῳ δωδεκάτῃ, ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ', ἔτους κατὰ Ἐλουσ(ίους) υοσ'. Κ(ύρι)ε <α> ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μετὰ τῶν ἁγίων σου. Ἀμήν.

Voilà donc pour la première fois l'ère d'Élousa mentionnée expressément. M. Tod veut bien rappeler que pour des textes de Khalasa-Elousa, la *Revue* avait proposé l'ère d'Arabie. En l'employant ici, il obtient pour son inscription la date des 29 juin et 1er juillet 581, qui coïncide bien avec la 14e indiction, commencée le 1er sept. 580.

Mais M. Woolley n'accorde-t-il pas trop peu de temps à la ville byzantine d'Eboda en plaçant sa construction au temps de Justinien (p. 104)? Alors nous ne sommes guère éloignés de l'invasion arabe après laquelle toute prospérité s'éteignit.

Les ruines de Khalasa ont fourni une inscription fort curieuse, et l'on peut dire unique dans son genre, car c'est une inscription araméenne consacrée à un roi nabatéen. L'écriture est araméenne, avant le moment de prendre les formes spécifiques nabatéennes, la langue est purement araméenne. M. Cowley lit : זנה אתרא די עבד נתורו על חיוהי זי ח[ר]ת מלך נבטו. *Ceci est le lieu (de culte) que fit Noutairou pour le salut d'Arétas, roi des Nabatéens.* Il fait remarquer que les Nabatéens écrivaient דנא et די et חי ח'. Cependant on trouve זי dans une inscription de Pétra découverte par M. Dalman (2), et dont le Père Savignac a donné un fac-similé soigné (3). Or précisément cette inscription se rapproche pour l'écriture de l'inscription de Khalasa, quoique plus spécifiquement nabatéenne. Elle date, d'après le P. Savignac, de l'an 90 av. J.-C.; M. Dalman la croyait plus jeune d'une trentaine d'années. D'après M. Cowley, l'inscription de Khalasa se rapporterait à Arétas II, vers 96 av. J.-C. En présence de l'évolution constatée maintenant de l'alphabet nabatéen, on se demande s'il ne vaudrait pas mieux la faire remonter plus haut. Toutefois Arétas Ier, vers l'an 169 environ, est qualifié de τύραννος des Arabes (II Macch. 5, 8); il n'avait donc pas le titre de roi (Cowley). Le tout s'arrange plus probablement mieux si l'on date Khalasa d'environ 96 et Pétra d'environ 60 av. J.-C. Seulement on dira avec M. Cowley que les particularités de la nouvelle inscription s'expliquent par l'éloignement des centres nabatéens; à Khalasa on écrivait et l'on parlait araméen.

L'exploration de MM. Woolley et Lawrence nous fait encore pénétrer dans le désert de Sin par de très belles vues. Leurs photographies ont été admirablement reproduites. Des lieux longtemps si mystérieux sont, grâce à eux, accessibles à tout le monde.

D'ailleurs ils sont entrés dans le domaine des questions actuelle En parcourant des ruines aussi abandonnées, il était de style de déplorer la chute des empires et

(1) Cf. *RB.*, 1905, p. 244 : « Mais c'est seulement à l'époque byzantine, après la christianisation de l'Empire, qu'Éboda devint une ville ».
(2) *Neue Petra-Forschungen*, n° 90.
(3) *RB.*, 1913, p. 441.

l'envahissement du désert sur la civilisation. On ne s'y intéressait que pour de lointains souvenirs. Mais ces ruines sont au moment d'être occupées de nouveau. Les États-Majors s'inquiètent des sources pour tracer des itinéraires. Des voies ferrées préparent la ruée de l'Asie sur l'Égypte. Cela n'aura qu'un temps, et les voies construites pour la destruction contribueront sans doute plus tard à rendre la vie à un pays qui fut prospère. Nous souhaitons que MM. Woolley et Lawrence soient les premiers à faire cette route : dans le même sens que les Hébreux!

Paris.

Fr. M.-J. Lagrange.

BULLETIN

Généralités. — Du Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, par le R. P. d'Alès, a paru le fascicule XI, *Jésuites-Juifs* (1). L'article Jésus-Christ, dont nous avons parlé ailleurs (2), y tient la plus grande place. Mais il faut noter les articles bibliques Job, Jonas, Judith. Le premier, par M. l'abbé Chauvin, ne ressemble guère aux deux autres. Il n'est pas écrit dans le même esprit, ce souci, louable chez un apologiste, de ne point imposer aux fidèles des opinions qui ne sont point certaines. M. Chauvin cite le doute de Renan — partagé par tant d'autres — sur l'unité littéraire, à propos du discours d'Élihou. « Aux exégètes de répondre », déclare-t-il. Passe pour ce point. M. Chauvin sait que l'auteur ne fut pas Job en personne, ni aucun de ses amis. « Une seule chose paraît démontrée, c'est que l'auteur — israélite — vivait à l'époque la plus florissante de la littérature hébraïque. » La démonstration engendre la certitude ; une chose est démontrée ou ne l'est pas. Mais comment démontrer que Job appartient à une époque aussi indéterminée que l'apogée de la littérature des Hébreux? M. Chauvin affirme que Job a réellement existé. Soit! mais les preuves qu'il en donne ne paraîtraient pas décisives au P. Condamin. Ézéchiel (XIV, 14, 20) et saint Jacques (V, 11) ont pu se référer à l'idéal d'un juste tel qu'il existait dans la Bible. Enfin l'auteur donne son avis sur l'*historicité* du poème. « Nous tenons le fond de cette composition littéraire pour historique .» Soit encore, mais si ce n'est là qu'une opinion personnelle, qu'importe à l'apologétique? D'après l'auteur, la théophanie aussi est historique, « pourtant le doute est permis ». Qu'est-ce à dire historique? que le discours attribué à Dieu est historique quant au fond, c'est-à-dire quant à l'ensemble des doctrines et au mouvement des idées? Mais si le doute est permis sur l'historicité de ce discours qui contient des paroles divines, pourquoi le même doute ne serait-il pas permis à propos des autres discours? Si, comme le suppose admissible saint Thomas, le discours de Dieu est une expression métaphorique pour désigner une inspiration intérieure dans l'âme de Job (*in Job.* c. XXVIII, *Lect.* I), on pourra sans doute entendre dans un sens assez large l'authenticité historique du reste. Du point de vue de l'apologétique, on aurait pu qualifier l'admirable poème théologique de Job autrement que comme « un des plus curieux et le plus original peut-être de l'Ancien Testament ». L'apologie de notre religion serait peut-être plus solide si l'on insistait sur la splendide lumière de l'enseignement biblique au milieu des ténèbres de la pensée religieuse antique, plutôt que de tenir *mordicus* à des points qu'on n'ose même pas proposer comme certains.

Autrement décisif est l'article *Jonas* du R. P. Condamin, puisqu'il n'avait pas tant

(1) Beauchesne, Paris, 1915.
(2) *RB.*, 1915, pp. 576 ss.

à révéler sa propre pensée qu'à marquer les lignes dans lesquelles peut se mouvoir la liberté d'appréciation d'un catholique. L'histoire de Jonas est connue, et, plus encore que le texte de cette histoire, les difficultés auxquelles elle a donné lieu. Le P. Condamin les expose et place en regard les réponses de l'exégèse dite traditionnelle. Mais il existe une autre solution que les « réponses » péniblement échafaudées sur des récits de marins trop souvent controuvés. C'est celle que l'auteur nomme « hypothèse d'un écrit didactique ». Il était visiblement satisfait de s'appuyer sur l'autorité de M. van Hoonacker, dans son commentaire si distingué des douze petits Prophètes.

D'ailleurs l'argumentation du savant jésuite est plus approfondie et nouvelle sur certains points. Par exemple il a cité Théophylacte : « Il ne faut pas l'ignorer, plusieurs ont admis que la désobéissance de Jonas, sa fuite, et le reste ne sont pas historiques » (*P. G.* t. CXXVI, col. 960-964). Mais quand bien même l'exégèse ancienne serait unanime, le P. Condamin n'a garde de la confondre avec la tradition dogmatique. Sans doute « il ne faut pas abandonner sans de fortes raisons une interprétation commune dans l'Église catholique. Mais on peut considérer que dans les siècles passés les questions historiques et littéraires relatives aux Livres saints n'ont pas été étudiées comme de nos jours. On ne connaissait pas Ninive, les Assyriens, les rois d'Assyrie, comme d'abondantes inscriptions nous les représentent. On n'avait donc pas les même difficultés, les mêmes problèmes à résoudre » (*col.* 1558).

Nos lecteurs seront heureux de lire ces idées qui leur sont familières dans le dictionnaire du R. P. d'Alès.

Le même critérium est appliqué à l'histoire de Judith. On regrette cependant que l'auteur n'ait pas discuté l'hypothèse d'un écrit parénétique au temps des Macchabées, que reflète un texte hébreu de Judith qu'il connaît certainement. Son opinion paraît être que le fond de l'histoire est authentique, du moins il déclare « l'historicité substantielle du livre de Judith — parfaitement admissible ». L'événement se serait passé sous Ochus. « Quant à l'historicité stricte, jusque dans les détails, c'est autre chose » (*col.* 1564). — Mais il ne s'agit pas ici de détails. Le nom de Nabuchodonosor et tant d'autres points que le R. P. ne croit pas historiques ne sont point des détails. De l'histoire écrite de cette façon n'est plus de l'histoire. Il serait moins contraire à une saine doctrine de l'inspiration d'admettre qu'un auteur sacré a librement mis en scène des personnes de convention pour enseigner ce qu'il avait à cœur, que d'imaginer qu'il a entendu faire de l'histoire en habillant un fond historique vrai de traits ramassés au hasard dans des histoires étrangères à son sujet. Au surplus le P. Condamin, comme apologiste, conclut : « Si l'on apportait des preuves *vraiment solides* pour démontrer le caractère fictif de tout le récit, cela ne compromettrait en rien l'inspiration du livre ; il appartiendrait à un genre littéraire différent, voilà tout : ce serait une parabole, une fiction parénétique, un récit édifiant » (*col.* 1563).

La maison Sandron a pris à tâche d'initier le public italien à ce qu'elle nomme l'*indagine moderna*, la recherche moderne. Parmi les volumes qui s'y emploient, sous le numéro XIX figure la *Bible* (1). Cette étude tient le milieu entre les simples traductions et les ouvrages originaux. Vers la fin de son travail, M. le Professeur Luigi Salvatorelli s'est aperçu qu'il eût été plus aisé et plus utile au public de composer une œuvre entièrement personnelle, mais il s'était attelé à l'adaptation ita-

(1) L. Salvatorelli ed E. Hühn, *La Bibbia*, Introduzione all' Antico e al Nuovo Testamento, in-8° de xviii-542 pp., Rema, Sandron, editore, Milano-Palermo-Napoli-Genova-Bologna.

lienne d'un ouvrage allemand, le *Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel*, de E. Hühn (1904-1905), et il s'est contenté de développer à sa façon ce qui regarde le Pentateuque, les Évangiles et les Actes. Le reste est traduit, non sans de nombreuses et significatives additions.

Nous regrettons cette demi-mesure, car M. Salvatorelli est aussi capable que Hühn de traiter son thème, et il semble moins possédé que lui de cette conscience de sa supériorité qui empêche le plus souvent un professeur allemand de regarder en dehors de son pays, je veux dire d'abaisser son regard sur un autre horizon. Mais il faut reconnaître que la critique du savant italien n'est pas moins hardie ni moins émancipée de la tradition. Elle n'attaque pas le catholicisme directement et brutalement, mais elle est complètement indépendante de ses doctrines. Et elle ne fait pas suffisamment à son système de défense la part que lui accorderait un écrivain indifférent et impartial. S. nous dit que l'exposition de Hühn, « outre qu'elle est souvent très concise, est rigidement dogmatique, affirmant les opinions qu'il estime justes, presque sans discussion, sans rapporter les opinions différentes (1), et, moins encore, le développement historique des questions elles-mêmes » (p. VII). C'est pour ces raisons qu'il a refait entièrement quelques parties. Or, pour l'hospitalité sereine offerte aux opinions, même avec une certaine courtoisie pour l'opinion adverse, son exposé est loin d'être aussi complet à l'égard de ses adversaires que celui par exemple de M. Mangenot, dans la question littéraire du Pentateuque, quoiqu'on soit si porté à reprocher aux catholiques leur dogmatisme. D'ailleurs il est vrai de dire avec l'auteur que le P. Lagrange n'a pas pu développer son point de vue, que la législation mosaïque est « dérivée des institutions posées par Moïse ». Mais M. Salvatorelli prétend que, « en vérité, on ne peut soutenir d'une façon suffisamment fondée qu'une seule des lois du Pentateuque remonte à Moïse » (p. 131). Or on peut au contraire le soutenir de tout l'ensemble des lois mosaïques, pour cette raison, très fondée en histoire, que les coutumes d'un peuple remontent ordinairement à une haute antiquité lorsqu'il commence à les analyser et même à les écrire. Prétend-on que les Israélites ont abandonné leurs anciennes coutumes au pays de Canaan? Mais alors pourquoi ont-ils conservé un sentiment si vif de l'opposition de leurs usages avec ceux du pays de Canaan, surtout dans l'ordre religieux? La religion de Iahvé aurait-elle prévalu, si elle n'avait pris corps dans un ensemble d'institutions cultuelles? Religion, culte, coutumes sociales sont antérieurs à la conquête pour l'ensemble. Tout cela date donc de Moïse, ou plutôt lui est bien antérieur. Mais il n'y avait pas alors, d'après M. Salvatorelli, de législation vraie et proprement dite. Sûrement il est trop bon historien pour entendre par là une législation à la moderne, promulguée à nouveau, à la façon de nos constitutions depuis 1789. En quoi cette législation, souvent aussitôt périmée que produite, serait-elle plus vraie que le droit coutumier? Encore moins aura-t-il voulu dire que le droit coutumier n'existe pas comme législation tant qu'il n'est pas écrit. Sur quoi porte donc son affirmation? Entend-il seulement que rien n'était encore écrit à la mort de Moïse? Alors il est permis de trouver sa proposition trop hardie, parce que la tradition ne peut s'être trompée sur ce fait capital de Moïse législateur, inspirant même un concept nouveau à la législation antérieure. L'analyse littéraire ne peut rien contre ce solide fondement, et les découvertes modernes montrent à quel degré un peuple qui avait accès auprès de la culture babylonienne devait se sentir poussé à mettre de l'ordre dans ses coutumes.

(1) Sur la question d'antériorité entre Esdras et Néhémie, ni Hühn ni Salvatorelli n'ont nommé M. van Hoonacker qui le premier a proposé *ex professo* l'antériorité de Néhémie.

Un peu d'histoire, un peu plus de religion, un immense développement de jurisme, c'est toute la littérature babylonienne. Le monde sémitique placé sous la mouvance de Babylone a été pénétré de cet esprit. On y a sans nul doute composé des textes législatifs. Pourquoi ceux que les Hébreux nous ont transmis ne seraient-ils pas la reproduction de ces textes antiques, en tout cas de textes antérieurs à la conquête? Les ressemblances formelles du Code de Hammourabi et du Code de l'Alliance ne sont-elles pas très frappantes? Et pour répondre à la position extrême de M. Salvatorelli par un argument *ad hominem*, quand aucune des lois du Pentateuque n'aurait reçu sa formule de Moïse, — d'autant que nous ignorons quel était alors l'état précis de la langue, — on pourrait encore faire remonter jusqu'à lui une législation vraie et proprement dite.

Tenons cependant compte à l'auteur de la légère et timide restriction qui tempère son admiration pour la théorie Graf-Wellhausen. Mais il est à regretter que, lorsqu'il s'agit des Évangiles, il ait fait siennes les conclusions les plus hasardées sur leur composition littéraire. Ce qu'il dit par exemple des diverses stratifications de s. Marc, de trois à cinq dans le ch. **13**, est vraiment excessif, et sans discussion sérieuse des opinions différentes.

Ce n'est que justice de reconnaître les qualités de M. Salvatorelli. Il connaît parfaitement les systèmes qu'il expose et les expose clairement, en entrant dans le détail (1). Sa bibliographie est rudimentaire, mais n'exclut pas les ouvrages catholiques. On s'étonne qu'il n'ait pas donné son opinion sur les systèmes de critique textuelle. Ses étudiants auraient plus d'avantage à savoir ce que vaut, par exemple, l'édition de von Soden, qu'à connaître les titres des versions publiées en diverses langues.

L'auteur n'ignore pas l'ambiance historique, les découvertes de l'épigraphie, par exemple, mais il ne les met pas suffisamment en valeur. On sent qu'il est hypnotisé par les combinaisons de l'analyse littéraire, auxquelles il fait beaucoup trop crédit, de sorte que la critique allemande pénètre grâce à lui en Italie sous une forme déjà dépassée.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait méconnaître l'importance d'un fait aussi considérable que cette pénétration. Jusqu'à présent c'était chez nos voisins un article étranger. La voilà désormais proposée à tout le monde. Nos amis auront à cœur de répondre sur ce terrain de la critique qu'on chercherait en vain à éviter. Les âmes très dociles seront toujours à l'abri en ne lisant pas. Mais ne faut-il pas se préoccuper aussi des autres?

Le volume XI des papyrus d'Oxyrhynque (2) est consacré presque exclusivement aux textes littéraires. C'est dire qu'on n'y rencontre pas ces lettres familières ou ces contrats qui nous font pénétrer dans l'intimité de la vie égyptienne depuis l'époque hellénistique jusqu'aux temps byzantins. Mais il n'en renferme pas moins des choses bien curieuses. La littérature grecque s'enrichit surtout d'une sorte d'air de bravoure du Sophiste Antiphon qui oppose vigoureusement la loi de nature à la loi civile. Des fragments moins longs sont d'Hésiode, d'Alcée, de Bacchylide, de Callimaque... Le Bible n'est représentée que par de très petits débris du Lévitique **27** (IV^e^ siècle), de la I^a^ Petri **5** (IV^e^ s.), de l'épître aux Romains **1** (VI^e^ ou VII^e^ s.)

(1) La revision est insuffisante. A la page 329, la lettre aux Romains est datée d'environ l'an 60, mais, d'après la p. 427, Paul est arrivé à Jérusalem en mai 55.

(2) *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XI, edited with translations and notes, by B. P. Grenfell, D. Litt. etc., and A. S. Hunt, D. Litt. etc., with seven Plates, in-4° de XII-278 pp., contenant les n^os^ 1351-1404, London, 1915.

et 8 (IIIe s.), d'une feuille mieux conservée contenant des morceaux de Psaumes 82, 6-14 et 83, 1-4 (IVe s.).

Ce dernier texte est déjà — au IVe siècle! — ce que les critiques modernes nomment un texte mélangé. Le ms. le plus ancien, qui contient quelques mots de Rom. 8. 12-27; 33-39; 9, 5-9, est vraiment une confirmation du texte de B (*Vaticanus*); en tout cas il est très distant des textes gréco-latins (DEFG), avec lesquels il ne s'accorde guère que par les conjectures des éditeurs dans les lacunes.

Philon figure dans le recueil pour une page inédite. Il y tient compte de l'inspiration de la Pythie de Delphes : « *Le devin véridique* n'est point à dédaigner qui, assure-t-on, étant sous l'influence inspiratrice du trépied de Delphes, prophétisa à Crésus qui passait pour l'homme le plus heureux de son temps qu'il fallait voir la fin d'une longue vie ».

On trouvera dans la *Revue* d'autres allusions à ce précieux recueil.

Nouveau Testament. — Le R. P. J. M. Bover, de la Compagnie de Jésus, présente un petit volume sur la *doctrine ascétique de saint Paul* (1) comme une série de conférences de théologie biblique, données aux théologiens du Grand Collège du Jésus, à Tortosa. C'est la contribution de l'auteur à la fête commémorative du rétablissement de la Compagnie de Jésus (1814-1914). Et vraiment il faut féliciter les jeunes théologiens qui ont entendu ce solide enseignement pour leurs vacances de Pâques. Le nom de conférences pourrait être mal compris en France. Si l'auteur a évité un déploiement d'érudition qui n'eût pas été ici à sa place, il n'y a dans ces leçons sévères et nourries de doctrine aucune concession à la littérature, et les auditeurs y sont moins fréquemment interpellés que ceux que saint Paul a en vue ou qu'il imagine lui faisant des objections. Une introduction donne l'idée générale de l'ascétisme chrétien. Viennent ensuite cinq chapitres : Le péché et la grâce; Essence de la perfection morale selon saint Paul; La foi, l'espérance et la charité; La vie morale en exercice; Doctrine ascétique de l'Épître aux Hébreux. En appendices, deux articles de Revue réimprimés : La foi selon l'Épître aux Hébreux; La charité selon saint Paul.

Le R. P. Bover nous explique pourquoi il a traité séparément de l'Épître aux Hébreux : « Saint Paul, s'il en est en définitive l'auteur, n'en fut pas cependant le rédacteur. Si la lettre fut écrite au nom de Paul et sous sa responsabilité; si la pensée dominante et toute la substance doctrinale de l'Épître et son approbation dernière appartiennent à saint Paul : on doit probablement à un autre, connu de Dieu seul, sa rédaction, ou plus exactement, comme dit Origène, sa composition et sa diction. Évidemment cette collaboration assez ample du rédacteur, si elle n'a pas varié substantiellement la doctrine, ne pouvait ne pas modifier la conception » (p. 126). Si l'auteur a cru devoir insérer ce passage dans un livre daté du 26 février 1915, c'est qu'il ne lui a pas paru en opposition avec la décision de la Commission biblique. Mais il ne s'accorde pas très bien avec une note de l'article publié dans la *Reseña eclesiástica*, où saint Paul n'est toujours pas le rédacteur, mais où « il a déterminé non seulement la matière, mais encore la rédaction » (p. 143, note 1). Déterminer la rédaction, cela ressemble bien à dicter une lettre, et alors on ne voit plus guère de différence entre l'Épître aux Hébreux et l'Épître aux Romains, écrite matériellement par Tertius.

Le R. P. Bover déplore que l'Espagne ne lui ait fourni aucun travail sur l'ascèse paulinienne. Il a eu recours surtout, semble-t-il, à la remarquable *Théologie de*

(1) P. José M. Bover, S. J., *La ascética de san Pablo*, in-16 de 200 pp., Tipografía Católica, calle del Pino, 5, Barcelona, 1915.

saint Paul, par le R. P. Prat, sans oublier Cornely, ni surtout saint Thomas. Les ouvrages allemands lui sont familiers (1).

Même il utilise l'édition de von Soden. Par exemple on se demande comment les lecteurs s'y reconnaîtront quand ils liront, à propos du *codex Vaticanus*, et entre parenthèses (B, II ϑ 1). B, c'est le sigle traditionnel ; ϑ 1, c'est la notation de Soden. Mais que vient faire H, sinon comme la notation d'un des trois grands groupes de Soden, qui déborde naturellement le ms. du Vatican?

Les textes de saint Paul sont cités en latin (sauf quelques textes grecs dans les notes) ; cependant le conférencier n'hésite pas à modifier la Vulgate dans un cas où il lit : *ut probetis quae sit voluntas Dei : bonum, beneplacens, perfectum* (Rom. **12**, 2). Il avertit seulement dans une note que c'est pour se conformer au grec. Ailleurs la traduction (en espagnol) : [Dieu] fait tourner toutes choses à [leur] bien (Rom. **8**, 28) suppose une correction de la Vulgate d'après une intelligence du grec qu'on ne peut qu'approuver. Mais on ne sait comment il fonde lui-même sa traduction de Rom. **1**, 27 : *y ejecutando varones con varones torpezas infames, recibieron unos de otros el pago debido de su estravio* (p. 40). Rien, ni dans la Vulgate, ni dans le grec, n'autorise l'insertion de *de otros*, car ἀντιμισθία marque le châtiment de la première erreur. L'auteur ne paraît pas non plus avoir été bien inspiré en entendant la *Caritas Dei* (Rom. **5**, 5) *directement* (p. 158) de l'amour des hommes pour Dieu. Évidemment la charité de Dieu pour nous fait naître en nous la charité envers lui, comme sa justice nous rend justes, mais dans les deux cas saint Paul envisage d'abord la source qui est en Dieu. Or, le terme du raisonnement théologique ne doit point prendre la place de l'analyse du contexte. Et l'opinion de saint Augustin sur ce point ne peut se dire traditionnelle (2). Le R. P. Bover est d'ordinaire beaucoup plus réservé dans ses affirmations, étant visiblement soucieux de pratiquer une exégèse irréprochable du point de vue scientifique.

Aussi faut-il le féliciter d'avoir comblé si heureusement la lacune qu'il a constatée et d'avoir écrit dans la langue de sainte Thérèse un ouvrage de théologie ascétique qui touche de si près à la mystique. Peut-on même distinguer la théorie ascétique de saint Paul de sa mystique, puisque tout y est fondé sur l'union au Christ?

Combien d'entre nous n'aiment pas se mettre en route sans leur Nouveau Testament! Et il peut arriver à plus d'un de regretter l'absence d'un dictionnaire. On n'aura désormais qu'à se procurer le *dictionnaire de poche du grec du N. T.* (grec-anglais) par M. Alexandre Souter (3). Naturellement on ne saurait exiger dans un si petit espace ni les références au complet, ni des discussions en forme sur le sens des mots. La référence n'est indiquée que si le mot a un sens spécial dans un cas donné, par exemple ἀπέχω, dans Mc. **14**, 41, pour lequel M. Souter propose : « il est payé, il a touché », en parlant de Judas, ce qui est d'ailleurs peu vraisemblable. Pour les prépositions, même pratique ; par exemple le sens consécutif de ἵνα est prouvé comme échantillon par Rom. **11**, 11. M. Souter est au courant des plus récentes découvertes touchant la langue grecque *koinè* dans les papyrus, inscriptions, etc. Il n'est nullement rivé à telle interprétation qu'on pourrait dire traditionnelle dans l'anglicanisme. On le constate avec une vive satisfaction lorsqu'on trouve les sens de δικαιόω rangés dans l'ordre suivant : « Je rends δίκαιος

(1) Cependant il n'a pas cité Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, dans les *Biblische Studien* (catholiques) de 1912.

(2) La interpretacion que podríamos llamar tradicional, p. 167.

(3) *A pocket Lexicon to the Greek New Testament*, by Alexander Souter, M. A., in-16 de VIII-289 pp., Oxford, at the Clarendon Press, 1916.

(*righteous*), Je défends la cause de, plaide la justice (l'innocence) de, J'absous, justifie; *de là :* Je regarde comme δίκαιος (*righteous*) ». Où pour nous δίκαιος doit être rendu « juste » puisque nous n'avons pas comme les Anglais *just* et *righteous*. M. Souter suggère modestement qu'il a seulement voulu faire un livre bon marché. Mais ce n'est pas pour autant un abrégé anonyme; c'est une œuvre personnelle qui tire sa valeur propre de la compétence reconnue de son auteur. On voudrait n'avoir qu'à le suivre aveuglement quand il attribue sans hésiter deux recensements à Quirinius, l'un en 8, 7, ou 6 av. J.-C. (et c'est celui de Luc, **2**, 2), comme plénipotentiaire de l'empereur, l'autre comme *legatus pro praetore* en l'an 7 ap. J.-C. (et c'est celui de Act. **5**, 37). Le petit volume a cet aspect de netteté élégante dont les presses des Universités anglaises ont le secret.

Ancien Testament. — *Qohéleth,* c'est le titre d'une conférence de M. Paul Humbert (1) lue successivement à la séance de la Société des pasteurs indépendants neuchâtelois (3 mars) et à la séance de rentrée de la Faculté libre de théologie de Lausanne (20 octobre 1915). L'Ecclésiaste, plus qu'aucun auteur biblique, a excité la curiosité des critiques. Renan trouvait très amusant de rencontrer dans la Bible un petit traité qui lui rappelait Voltaire. M. Humbert serait plutôt attristé de la « mélancolique apparition » de « cet Ecclésiaste qui, élevé dans la bonne Chokma orthodoxe, perdit la foi et renia la vie! » (p. 26). Les hellénistes sont plutôt attentifs à cette première action de l'esprit grec sur les Sémites, de cette intrusion de Japhet dans les tentes de Sem. Les philologues font leurs délices de cette langue en décadence et en progrès, qui renonce aux images pour s'essayer aux abstractions. Et un critique catholique, comme M. Podechard, a vu là une bonne occasion de mettre les choses au point.

Après M. Gautier, M. Paul Humbert a rendu hommage aux analyses pénétrantes de notre docte collaborateur : « L'hypothèse de l'exégète catholique, plus simple et limpide que d'autres », nous dit-il, « me semble rendre très bien compte des diverses difficultés du problème » (p. 5, note 2).

Cela doit s'entendre de la composition littéraire de l'Ecclésiaste. Les lecteurs de la *Revue* se souviennent que M. Podechard distingue quatre mains dans le livre : le Qohéleth lui-même, qui a écrit le livre de la vanité; son disciple qui a publié ce livre en ajoutant l'épilogue; un sententiaire ou *ḥakam* auteur de nombreuses sentences, enfin un *ḥasid* ou pieux correcteur qui aurait adouci ou plutôt retouché ce que l'Ecclésiaste disait du défaut de sanction dans le monde, en maintenant au contraire la rétribution divine temporelle (**2**, 26^{ab}; **3**, 17; **7**, 26^{b}; **8**, 5-8. 12-13; **11**, 9^{c}; **12**, 1^{a}; 13 s.).

C'est donc à cette analyse — sauf quelques détails — que se rattache M. Humbert. Mais tout en faisant grand cas aussi de la discussion philosophique et théologique de M. Podechard, il est plus disposé à reconnaître l'influence des Grecs sur Qohéleth, déserteur de la foi juive. « Son point de vue n'a rien d'étroit et de judaïque, c'est déjà un citoyen du monde gréco-romain » (p. 7). Ce sont des influences étrangères qui l'ont entraîné « sans espoir de retour sur un chemin si différent de celui de ses pères » (p. 20). Cependant M. Humbert s'en tient à une influence vague, celle de la philosophie populaire et éclectique (p. 20).

Ce système est en apparence le moins compromettant, parce qu'il ne précise rien, ne met le doigt sur aucun emprunt. Mais peut-être dira-t-on sans paradoxe qu'il est le moins plausible de tous. Il y a dans Qohéleth une dépréciation de l'effort humain

(1) Extrait de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 27 pp., Lausanne.

et de toute recherche savante. Peut-être trouverait-on quelque chose de semblable en Grèce à l'état sporadique. Alors on discutera les emprunts. Mais si l'on parle des tendances générales de l'esprit grec, elles sont aux antipodes. Sans une certaine connaissance des Grecs, dit-on, Qohéleth n'aurait pas écrit son livre. Sans doute, parce qu'il n'aurait pas éprouvé le besoin de protester. Le mouvement grec a déterminé simplement chez lui une réaction du tempérament oriental beaucoup plus passif, en même temps que de l'instinct religieux qui sent dans le monde et dans l'action divine un mystère que l'homme ne peut sonder. Le Grec dit action énergique, recherche scientifique passionnée, spéculation que rien n'arrête, essor de l'esprit humain, et, si la vaillance échoue, à défaut du succès, il reste la gloire. L'Ecclésiaste répond à tout cela : « Vanité des vanités! » On s'est perdu en conjectures pour souder à la foi de son peuple, à son milieu, à sa race une pensée qu'on croyait hardie, novatrice, étrangère. Le Qohéleth serait une sorte de Titan dépaysé, avec l'auréole du libre-penseur. C'est beaucoup moins scandaleux, et c'est beaucoup plus simple.

Osera-t-on dire ici que M. Podechard lui-même a peut-être exagéré la portée logique des constatations du Qohéleth quand il y a vu des arguments tendant à une conclusion? D'après le savant maître : « s'il est une doctrine formulée par Qohéleth et une conclusion répétée, c'est que l'homme doit cueillir ici-bas les joies que Dieu met à sa disposition, précisément parce qu'il n'existe apparemment aucune différence entre le sort des bons et celui des méchants. Qohéleth affirme à plusieurs reprises que la sanction morale ne se réalise point en ce monde, et c'est là le principal motif pour lequel il déclare que la vie est vaine et ne mérite pas d'être vécue » (p. 161). Mais où Qohéleth déclare-t-il que la vie ne mérite pas d'être vécue? Il a constaté que la sanction divine ne s'exerce pas dans cette vie; mais ce n'est qu'une des raisons pour lesquelles il ne faut pas trop s'appliquer à sonder ce qui est insondable, ni s'agiter en vain. S'il a emprunté une pensée à la Grèce, c'est le « rien de trop » qui est l'âme de son livre, mais sous une forme religieuse, commune aux Sémites — depuis l'épopée de Gilgamès — et aux auteurs grecs pénétrés de religion, relevée ici par la foi au Dieu unique : l'homme est très peu de chose, et ne doit pas empiéter sur le domaine de Dieu. La quintessence de sa modération un peu bourgeoise, c'est : « Ne sois pas juste à l'extrême et ne te montre pas sage à l'excès : pourquoi te rendrais-tu stupide? Ne sois pas méchant à l'extrême et ne sois pas insensé; pourquoi mourrais-tu avant ton temps? » (**7**, 16 s., trad. Podechard).

La vie vaut donc d'être vécue, mais il faut y prendre ce qu'elle offre et qui est un don de Dieu, les jouissances normales qu'apprécient tous les hommes et qui sont compatibles avec le bien moral, dont Qohéleth se montre soucieux. C'est la morale que le B. Jacopone di Todi renfermait, dit-on, en deux points : *sine res vadere prout volunt vadere*, et : *agam res meas taliter qualiter*. C'est amusant et paradoxal; mais ce n'est point dépourvu de sagesse, et compatible, si on l'entend bien, avec un réel sentiment religieux.

Qu'on reprenne l'analyse du livre, on se rendra compte aisément du thème fondamental posé dès le début : ne pas prendre trop de peine (**1**, 3). Le reste exprime la même idée avec les variations qu'exige la considération des choses. Il ne faut point s'épuiser à chercher du nouveau (**1**, 9 ss.), ne pas trop chercher la sagesse qui serait étude scientifique (**1**, 12 ss.), ne pas non plus s'adonner aux plaisirs (**2**, 1 ss.), non plus d'ailleurs à un travail excessif (**2**, 18 ss.). Il faut plutôt prendre les choses comme elles sont (**3**, 9 ss.). Comment l'esprit humain serait-il qualifié pour tout sonder, quand il est incapable de déterminer en quoi il se distingue de la bête?

3, 18 ss.). Il ne sait comment expliquer le malheur des opprimés (4, 1-3), et l'excès de travail est lui-même un défaut (4, 4-7). Que de sottises dans l'ordre social (4, 13-16), ou politique (5, 7-8)! Quelle vanité que les richesses (5, 9-16), surtout quand on songe au vieillard riche qui n'a pas joui de la vie (6, 1-7)!

Il ne faut donc pas se buter à l'œuvre de Dieu, prétendre tout expliquer, et la preuve que nous sommes à court de raisons, c'est que Dieu donne le bonheur et le malheur sans tenir compte de la vertu (7, 13-17). Tout ce que l'homme peut savoir, c'est que le mal est une erreur, une sottise, et spécialement l'inconduite où l'homme se laisse entraîner par la femme (7, 23-29). Une des causes de ce mal moral, c'est la prospérité des méchants (8, 9-14), où il est sous-entendu que l'homme ne se scandaliserait pas, s'il ne prétendait tout soumettre à son arbitrage, au lieu de prendre la vie comme elle est (8, 15), car Dieu s'est réservé son secret. Il est impossible d'expliquer le train du monde comme un tissu de peines et de récompenses (8, 16-9, 2); le malheur est que les hommes s'en scandalisent (8, 3-6). Mieux vaut ne pas y songer, et prendre la vie comme elle est avec ses jouissances permises (9, 7-10).

D'ailleurs si le bonheur n'est pas toujours la récompense de la vertu, il n'est pas non plus toujours le lot des vaillants, ni des sages, ni des doctes..., la mort vient tout interrompre (9, 11-12), et même le salut d'une ville peut n'être pas récompensé (9, 13-16). Tout va de travers, les précautions les mieux prises échouent (10, 5-8); et en effet on ne peut prévoir l'avenir (10, 14b), ni scruter à fond l'œuvre de Dieu (11, 5). Il faut donc prendre la vie comme elle est, joyeuse dans la jeunesse, sans omettre la crainte de Dieu (11, 7-12, 8 et 12, 12-14).

Dans cette analyse, nous avons omis les sentences qui interrompent le fil du discours du Qohéleth. L'analyse de M. Podechard nous paraît définitive sur ce point, et nous ne faisons que l'enregistrer en attribuant à son Sage : 4, 9-12; 17-5, 6; 7, 1-12. 18-22; 8, 1-8; 9, 17-10, 4. 10-14a. 15-11, 4; 11, 6.

Mais peut-être pourrait-on douter de la personnalité distincte du *ḥasid*. D'après M. Humbert, ce reviseur avait à corriger à fond le Qohéleth qui s'était écarté nettement de la foi d'Israël. Mais en accusant dans ce sens les retouches discrètes qu'admettait M. Podechard, M. Humbert tombe, selon nous, dans l'invraisemblance. Il écrit : « Le passage 8, 11-13 est une glose renfermant la protestation indignée d'un *chasid* contre l'affirmation scandaleuse de Qohéleth aux versets 10 et 14 : aux faits troublants invoqués par Qohéleth il ajoute l'interprétation orthodoxe de ces faits. C'est la réponse de la foi à la solution du négateur » (p. 17, note 2). Ce sont là de bien gros mots. Si le correcteur regardait l'œuvre de Qohéleth comme scandaleuse, pourquoi la reproduire dans un remaniement à fond? Pourtant l'analyse de M. Podechard ne paraît pas non plus très satisfaisante. Voici le texte :

8,11 Parce que la sentence concernant l'œuvre du mal ne s'exécute pas promptement, pour ce motif le cœur des fils de l'homme s'emplit en eux (du désir) de faire le mal, 12 parce que le pécheur fait le mal cent (fois) et prolonge ses (jours), bien que je sache que le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils le craignent, 13 et le bonheur ne sera pas pour le méchant, et pareil à l'ombre il ne prolongera pas ses jours parce qu'il ne craint pas Dieu.

Tout ce passage appartiendrait au *ḥasid*, qui aurait emprunté 11b à Qoh. 9, 3, pour le corriger aussitôt. Ne serait-ce pas plus naturel de reconnaître le vrai Qohéleth dans 11 et 12a, la glose commençant assez nettement à : « bien que je sache » etc.? Dans ce cas, en effet, la glose n'est guère conforme à l'affirmation du texte. Mais il semble que ce soit le seul cas où la rétribution temporelle soit maintenue à l'encontre des constatations du Qohéleth. En effet, dans les autres passages attribués au *ḥasid*, ou bien il n'affirme pas nettement la rétribution (2, 26; 7, 26), ou bien cette

rétribution est renvoyée à l'avenir (**3**, 17; **11**, 9; **12**, 14). Dans le premier de ces deux cas on n'a plus de base suffisante pour enlever le texte au Qohéleth. Reste le second. M. Podechard entend la rétribution future d'une rétribution temporelle parce que le *ḥasid* doit avoir une doctrine uniforme; mais si **8**, 12^{b}-13 est une simple glose de copiste? L'individualité du *ḥasid* n'apparaît que si Qohéleth niait explicitement ou implicitement toute rétribution future. Or ce n'est pas le cas, puisqu'il admet la crainte de Dieu. Très justement, quoique M. Humbert lui en fasse un reproche, M. Podechard maintient la foi de Qohéleth à un plan divin ayant pour terme la crainte de Dieu : « Dieu agit de façon qu'on le craigne » (**3**, 14) sont des paroles authentiques de Qohéleth. Mais alors on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas écrit **12**, 13 : « crains Dieu et garde ses commandements », ni **11**, 9, appel à la joie de vivre, tempérée par la perspective du jugement. La crainte de Dieu ne suppose-t-elle pas que Dieu interviendra pour punir? L'Ecclésiaste constate que ce n'est point le cas normal dans le monde; il ne parle pas du moment où s'exercera ce jugement, mais sa foi lui enseigne qu'il aura lieu malgré tout. Ce qu'il dit de l'existence qu'on mène au schéol n'est point contraire, car il ne dit nulle part que le schéol est éternel. Dire que les jours de ténèbres seront nombreux (**11**, 8), c'est admettre qu'ils ne dureront pas toujours (1).

Nous avons noté celles des appréciations de M. Humbert qui sont trop inspirées par l'étude des critiques radicaux. Nous devons relever aussi un jugement plus sain, et qui d'ailleurs ne concorde peut-être pas très bien avec les autres. « Qohéleth ne prétend pas que nos appréciations embrassent tous les éléments du problème. A trois reprises il affirme que l'« œuvre de Dieu » dépasse notre intelligence » (**3**, 11; **8**, 17; **11**, 5)... Et, après la critique de l'opinion de M. Podechard : « Cependant il réserve tout au moins la possibilité que l'imperfection s'évanouisse si l'on se place au point de vue de Dieu » (p. 19). On ajouterait seulement que l'Ecclésiaste suggère que cette œuvre s'exercera par un jugement. Quand on songe à l'immense portée de l'idée du jugement dans toute l'histoire d'Israël, au développement de cette idée avant même la persécution d'Antiochus dans les parties les plus anciennes du livre d'Hénoch, et puisqu'on la rencontre dans le livre de Qohéleth associée à la crainte de Dieu, on ne sera pas porté à la lui refuser. En tout cas des raisons décisives font défaut. Les divagations sur le Qohéleth semblent donc désormais faire place à des appréciations plus modérées. L'étude si consciencieuse, si précise, si pénétrante de M. Podechard sera pour beaucoup dans ce bon résultat.

Manifestement l'attention des catholiques se porte aujourd'hui volontiers sur les textes bibliques latins. C'est en grande partie une conséquence du mouvement imprimé par le Saint-Siège pour la correction de la Vulgate. Le R. P. Joseph Bonaccorsi s'attache aux *Psaumes* (2), mais le plan qu'il a choisi exige un travail considérable, et il ne faut rien moins que sa compétence d'hébraïsant et d'humaniste pour le remplir.

Deux fascicules ont déjà paru, comprenant les vingt-cinq premiers psaumes, et qui permettent de juger de la méthode de l'auteur. Son œuvre offre un double intérêt, textuel et exégétique. Les pages de son in-quarto sont partagées en quatre colonnes.

(1) On sait combien longtemps, même dans le christianisme, on a cru à la persistance du Chéol. Par exemple Lactance : *Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen* (*De div. Inst.* VII, 21).

(2) *Psalterium latinum cum graeco et hebraeo comparatum*, explanavit, annotationibus grammaticis instruxit Josephus Bonaccorsi, M. S. C. Premier fascicule, in-4° de 112 pp., 1914; Deuxième fasc., de 113 à 272, 1915. Florence, Libreria editrice fiorentina.

Dans la première, le texte grec de Swete, avec quelques variantes en notes. Dans la seconde, le texte du ms. latin de Vérone, représentant l'ancienne latine, soit le texte commenté par s. Augustin. L'édition de Bianchini a été collationnée sur le manuscrit par M. Spagnolo, préfet de la bibliothèque du chapitre de Vérone, ce qui a déjà un très notable intérêt. Dans cette colonne les mots écrits avec les caractères espacés sont ceux qui ne concordent point avec notre Vulgate. Ici encore quelques notes au bas des pages. Le P. Bonaccorsi promet dans sa préface de tenir compte du ms. du P. Amelli, mais il n'en est guère question. La troisième colonne contient la Vulgate, autrement dit l'ancien psautier gallican, d'après l'édition du P. Hetzenhauer. Dans cette colonne on vise à la fois les divergences avec le grec (mots soulignés) et avec le psautier romain (mots en italiques pour les divergences, à caractères espacés pour les transpositions). Les variantes du psautier romain se trouvent en note. Enfin la dernière colonne a la traduction de s. Jérôme d'après l'hébreu, édition de Lagarde. Ce qui paraît s'éloigner de notre édition de l'hébreu massorétique, tel qu'on le comprend généralement, est imprimé en italiques.

Cette simple confrontation des textes a déjà son éloquence pour qui connaît les questions soulevées. Lorsqu'on a récité bien souvent, non peut-être sans un peu d'humeur, certains textes qu'on n'est jamais parvenu à comprendre, avec cette consolation fournie par les commentateurs, qu'ils sont inintelligibles ou ne répondent pas au texte inspiré, on jette un regard d'envie sur cette quatrième colonne qui n'est pas moins supérieure à l'ancienne latine, même corrigée, que le reste de la traduction de s. Jérôme. L'usage a prévalu. Mais il ne s'impose pas à l'Église romaine. Quelle belle pensée au Ps. **15**, 2 : *Dominus meus es tu, bene mihi non est sine te,* et combien plus claire que celle-ci : *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ou encore : *Deus deus meus, quare dereliquisti me? longe a salute mea verba rugitus mei* (**21**, 2), s'expliquent sans trop de peine, mais que faire de *longe a salute mea verba delictorum meorum?* Par quelle voie : *nec est silentium mihi* (v. 3) est-il devenu : *et non ad insipientiam mihi?* Comment ne pas préférer, même sans savoir l'hébreu : *Levate, portae, capita vestra, et elevamini* etc., à *Attollite portas, principes, vestras et elevamini* (**23**, 7)?

En pareil cas on pourrait se croire autorisé à renoncer au commentaire de textes qu'on ne peut regarder que comme des contresens. Aucun catholique n'hésite à préférer le reste de la Vulgate aux Septante et à qualifier leurs contresens pour ce qu'ils sont. Le fait que l'ancien psautier a mieux résisté à cause des habitudes prises ne saurait changer son caractère ni sa valeur.

Le P. Bonaccorsi le reconnaît, et il lui arrive d'avouer que le latin est parfois inintelligible. Cependant son but principal est bien d'expliquer quel est le sens de la Vulgate latine. C'est donc le thème traditionnel de l'exégèse latine, mais il l'aborde avec toutes les ressources de l'érudition moderne. La Renaissance, éprise des classiques, fronçait les sourcils devant certaines expressions, sans se soucier de savoir comment elles avaient été chose vivante. On risquait ainsi de passer devant le vrai sens. Le P. Bonaccorsi est parfaitement au courant des sources où il faudra chercher l'intelligence d'un latin qui a vécu. Naturellement il s'informe aussi auprès du texte grec, qui est l'original pour les textes latins, et auprès des Pères anciens qui étaient familiers avec cette langue. Mais fallait-il, avec une tâche déjà si compliquée, charger les pages de passages des Pères pour faire remarquer qu'ils ont manqué le sens? Cela a son intérêt historique et philologique, mais il y en a trop qui n'apportent aucune lumière à l'interprétation. Et quelle interprétation? Quelquefois celle d'un non-sens. En pareil cas, les Pères font les derniers efforts pour trouver un

sens, ce qui ne peut aboutir qu'à force de subtilités. Sur *non ad insipientiam mihi* (**21**, 3), l'auteur note : *ex quibus verbis vix probabilis eruitur sententia*. Et il nous faut entendre Sa, puis Genebrard, puis s. Augustin, puis s. Jérôme, pour arriver à cette conclusion : *hebraica vero plana sunt*. Ce qui nous intéresserait beaucoup plus, ce serait de savoir comment et pourquoi les Septante se sont trompés. C'est aussi ce qu'on nous dit lorsque cela est possible et suffisamment établi. Mais ce n'est pas toujours le cas, et alors le P. Bonaccorsi évite des discussions trop ardues.

Il ne s'est pas non plus engagé à expliquer à fond le texte hébreu. Il connaît les commentaires et il a peut-être sa conviction dans chaque cas, mais il ne se soucie pas de la faire prévaloir. Il se contente d'expliquer la traduction de s. Jérôme.

Or, quoique beaucoup mieux armé que le traducteur grec, Jérôme s'est trouvé parfois, comme lui, et peut-être plus que lui, en présence d'un texte altéré. Il faudrait, pour aboutir à un sens, recourir à des conjectures. Le P. Bonaccorsi le sait, et il indique l'une ou l'autre hypothèse, mais manifestement son effort principal ne s'est pas porté de ce côté. On ne pouvait lui demander de transformer ses pages, déjà si chargées d'explications, en une tour de Babel.

Il suffit qu'il ait entrepris une œuvre très utile, et qu'il l'ait bien exécutée. Cette utilité est permanente, puisque personne ne peut songer à rayer des siècles d'histoire, et que toute histoire a sa portée. C'est peut-être aussi une utilité de circonstances pour faire comprendre à tous quel serait l'intérêt d'une revision qui rendrait une partie de la parole de Dieu, devenue la principale prière des prêtres, plus claire, et surtout plus exactement ce qu'elle est, la parole de Dieu.

On lit en marge du premier fascicule que l'édition ne sera continuée que si l'on est assuré d'un certain nombre de souscripteurs. L'apparition du second fascicule nous rassure, car il serait extrêmement fâcheux et même humiliant qu'un travail de cette valeur ne fût pas hautement encouragé. Nous espérons que la mort du directeur de la *Libreria editrice fiorentina* ne sera pas un obstacle, et que nous verrons bientôt les fascicules se succéder pour l'honneur des bonnes études ecclésiastiques en Italie.

Ce sont naturellement les places de guerre les plus fortes qui sont assiégées le plus souvent. On entre dans les autres sans les prendre. Jérusalem, avec ses vingt sièges datés jusqu'à Saladin — sans compter les autres — offre peut-être ce qu'on nomme aujourd'hui un record. Ce sujet a tenté le P. Reilly, qui a résolu de les passer en revue (1). Il a eu l'idée plus heureuse encore de rattacher à ces sièges tel ou tel monument de la littérature des prophètes ou des psaumes. C'est ainsi qu'il met le psaume **110** (Vg. **109**) dans une certaine relation avec la prise de Jébus et l'intronisation de David. Il faut avouer que le sujet est particulièrement délicat. Le psaume **110** est incontestablement messianique, les Apôtres l'ont entendu comme tel (Act. **2**, 34; I Cor. **15**, 25; Eph. **1**, 20-22; Heb. **1**, 3; **5**, 6 etc.). Mais ce sens messianique est-il un sens direct ou un sens typique? En général un sens typique n'en est pas moins très réellement messianique. Par exemple le ps. **89**, 27 ss. doit certainement s'entendre de David, et cependant celui qui dit à Dieu : « Tu es mon père », est plus naturellement le Messie que le roi de Juda.

Cependant, à propos du ps. **110**, cette solution se heurte à une difficulté insurmontable. Le sens naturel des termes est pour un messianisme direct, et c'est aussi ce qui semble résulter de l'argumentation du Sauveur, puisque le héros du psaume est le Messie, plus élevé en dignité qu'un simple fils de David, et que l'auteur du

1) *Sieges of Jerusalem. The first two*, dans *The ecclesiastical Review*, 1er janvier 1915.

psaume, David dans l'opinion des scribes, nomme « Mon Seigneur » (Mc. **12**, 35 ss. et parallèles).

Cela n'a pas empêché l'exégète catholique Bickell, professeur à l'Université de Vienne, de soutenir que le psaume avait été composé lors de l'intronisation de Simon, comme grand-prêtre chef de la nation, et en son honneur. Bickell prétendait même retrouver le nom de Simon en acrostiche aux demi-vers du début, et nous ne sachons pas qu'il ait été censuré.

Le P. Reilly est beaucoup plus traditionnel et conservateur. Pour tout dire cependant, les termes qu'il emploie ne sont pas tout à fait clairs. Au premier abord on dirait que comme certaines personnes il n'admet que deux hypothèses : ou un sens messianique direct, ou un sens messianique typique. La réalité n'est point aussi simple. Il y a toujours un certain mélange dans l'expression d'une idée aussi difficile à embrasser, de loin, avec la clarté que lui a donnée la réalisation divine. On sait que les promesses de gloire temporelle qui abondent dans les passages messianiques ont été entendues par les Pères au sens spirituel. Dernièrement encore, un nouveau millénarisme qui attendait leur réalisation littérale a été condamné. Il y a donc toujours un certain élément typique ou spirituel même dans les oracles messianiques directs, et c'est certainement le cas de la fin du psaume, lorsqu'il dit du Messie : « Il exerce son jugement parmi les nations; tout est rempli de cadavres; il brise les têtes sur la terre entière » etc.

La raison fondamentale de ce fait, c'est que l'avenir n'était point révélé au voyant avec ses modalités historiques; il y entrait nécessairement pour une part son imagination propre dont l'inspiration ne le dépouillait pas. De sorte qu'on pourrait très bien supposer le cas d'un psaume décrivant directement le règne du Messie, mais le concevant à la lumière de faits récents qui seraient encore reconnaissables quoique projetés dans un avenir plus glorieux. Ces sortes d'oracles n'en demeureraient pas moins distincts de descriptions qui auraient pour objets directs des faits accomplis ou des personnages historiques ayant déjà vécu, types des faits et des personnes messianiques.

Ces principes posés, il est malaisé d'abord de discerner à quoi s'est arrêté le P. Reilly. Cependant un point est décisif. Il regarde David comme l'auteur du psaume. Dès lors il ne pouvait regarder le psaume comme consacré directement à David. David qui nomme l'élu de Dieu « mon Seigneur » ne peut être lui-même ce Seigneur. Mais il se pourrait que les faits réalisés en sa personne lui aient fourni les traits dont il a peint le Messie prophète, roi et prêtre selon l'ordre de Melchisédec. C'est la démonstration que le P. Reilly a tentée très licitement, — puisque David, d'après les Pères, est la figure du Messie, — qu'il a poursuivie ingénieusement, mais où il ne nous semble pas avoir réussi.

On dirait bien que ce qui l'a orienté tout d'abord vers la recherche de circonstances historiques qui auraient donné leur couleur au messianisme de l'avenir, ce sont les derniers versets eux-mêmes. Si David avait décrit directement la mission de Jésus, vue directement en Esprit, il ne lui aurait pas donné le caractère sanglant de la dernière strophe. Reilly note qu'au temps de David, c'était l'idéal d'un roi oint par Iahvé, comme le prouvent certains événements de son règne, et que ses contemporains auraient regardé la mansuétude des Béatitudes comme un excès de scrupules. Mais ce trait est fréquent dans l'Ancien Testament, et n'a rien qui caractérise une expédition particulière comme la prise de Jébus-Jérusalem. Quand Iahvé dit à son élu : « Asseyez-vous à ma droite », ce serait une allusion à la situation du palais royal à la droite (en regardant l'Orient) du lieu déjà choisi par David pour être plus tard la

place du Temple. — Donc en tout cas Dieu n'y était pas encore, et l'expression s'entend beaucoup plus naturellement de deux sièges placés à côté l'un de l'autre. David fut reconnu roi à Hébron, dans la région des montagnes, et le souvenir de la pompe royale alors déployée a pu amener sur ses lèvres le trait du verset 3, qui attribuerait au Messie une pompe triomphale du même ordre. Mais, outre que la mention des montagnes (1) n'est pas suffisamment certaine, ce trait encore n'aurait rien de très caractéristique.

La démonstration nous paraît donc manquée. Si nous y avons insisté, c'est que l'occasion nous a paru bonne de distinguer ce que l'auteur a laissé dans un certain vague, quoique sa pensée ne paraisse pas douteuse. Autre chose est de décrire directement un événement dans un poème où les contemporains peuvent très bien ne pas soupçonner qu'il est, dans la pensée de Dieu, le type d'un événement messianique; autre chose de chanter d'avance le messianisme tel qu'un grand événement providentiel, politique mais aussi religieux, inclinait à le concevoir. Est-il possible en pareil cas de nommer cet événement? C'est ce que le P. Reilly n'a pas prouvé à propos du psaume **110** et du second siège de Jérusalem.

Le livre de M. Vandervorst sur *Israël et l'Ancien Orient* (2) est le fruit de lectures attentives et de voyages soigneusement préparés, entrepris avec une résolution plus qu'ordinaire. Il était le compagnon du R. P. Ubach, de l'ordre de S. Benoît, dans cette hardie exploration du sud de la Terre Sainte — sans parler du Sinaï —, dont le P. Ubach a tiré un si bon parti pour son ouvrage écrit en catalan, *El Sinaï* (3).

M. Vandervorst, lui, a préféré somme toute l'étude des documents fécondée par la visite des lieux. Son ambition, très haute, a été de présenter un tableau de l'histoire d'Israël dans le cadre nouveau de l'histoire orientale. Ou plutôt l'ouvrage pourrait s'intituler d'abord : le cadre oriental de l'histoire d'Israël, et ensuite, depuis la période hellénistique, Israël et le monde gréco-romain. Cette remarque n'est pas encore une critique, car le changement d'horizon était en somme justifié. L'histoire ancienne de l'Orient est aujourd'hui complètement transformée ; elle est même encore en passe d'être fixée. C'est surtout sur elle que l'étudiant désire être informé; la part d'Israël, il la connaît par la Bible. L'époque hellénistique au contraire est presque au même point qu'autrefois, et précisément la Bible n'offre plus alors la même suite, étant muette sur les événements entre Esdras et les Macchabées, entre les premiers Macchabées et l'Évangile. De sorte que, dans le livre de M. Vandervorst, s'il est plus souvent question d'Israël dans la seconde moitié de l'ouvrage, on peut dire que la Bible est toujours sinon à l'arrière-plan, du moins supposée connue. Il s'agit de l'éclairer par l'ambiance des documents nouveaux, plutôt que d'en faire un commentaire détaillé. Par exemple les Hébreux ne paraissent, en la personne d'Abraham, qu'à propos de Hammourabi; l'Exode, d'après l'écho probable qu'il a laissé sur la stèle de Ménéphtah.

L'auteur est d'ailleurs si cordialement sympathique à toutes les études publiées par l'École biblique et archéologique de Jérusalem, qu'on éprouve ici quelque

(1) Le P. Reilly la trouve dans la traduction du v. 3 par M. Briggs, à laquelle il donne la préférence. C'est une variante parfaitement admissible. Dans la Bible de Crampon la traduction du v. 3 est faite aussi d'après le texte massorétique, le sens de la Vulgate étant rejeté en note.

(2) *Israël et l'Ancien Orient*, par M. VANDERVORST, docteur en théologie, ancien élève de l'École biblique de Jérusalem, professeur au grand séminaire de Malines, avec une préface de S. Ém. le Cardinal Mercier, 8° de XIV-424 pp., avec des illustrations et neuf planches. L'ouvrage est accompagné d'une carte de l'Ancien Orient. Bruxelles, Albert Dewit, 1915.

(3) Cf. *RB.*, 1913, pp. 634 s.

embarras à dire tout le bien qu'on pense de son œuvre. Cependant c'est bien lui qu'il faut louer du tact avec lequel les faits et les personnages sont groupés, de la critique avisée des sources, de cette qualité maîtresse de l'historien qui consiste à mettre en lumière les points importants, au lieu de se perdre dans un détail infini. Sur de nouveaux sentiers, l'érudit éprouve un vif plaisir à s'éloigner des chemins battus, sûr de les retrouver quand il voudra; l'étudiant s'y perdrait, ou, meurtri aux épines des buissons, il retournerait en arrière. M. Vandervorst, qui est un professeur, a su comme écrivain se priver des excursions en pays inconnu, pour guider ses élèves sur la grande route. Ils lui en seront reconnaissants. Pour nous, le traitant comme un des nôtres, nous regrettons qu'il ait peut-être trop retranché de ce qui éveille si puissamment de nos jours la curiosité des jeunes intelligences.

Ainsi pourquoi ne pas mentionner l'inscription publiée par M. Pognon, où Zakir (ou Zakkour) raconte ses victoires (1)? Elle touche de près à l'histoire d'Israël, mettant en scène une ancienne connaissance, Bar-Hadad ou Benhadad, fils de Hazaël. Les papyrus d'Éléphantine sont l'objet d'une note (p. 139). Mais est-ce assez pour donner une idée de ce fait révélateur d'une colonie juive en Égypte, dont la vie nous est maintenant plus présente que celle des Juifs contemporains à Jérusalem? D'autant que, à l'époque grecque, nous lisons : « A cette centralisation rigoureuse du culte juif, il fut néanmoins dérogé en Égypte, par un fait d'ailleurs unique dans la dispersion, à savoir, l'érection d'un temple juif à Léontopolis » (p. 223). Le lecteur, même prévenu aux *addenda et corrigenda*, ne saura peut-être pas comment concilier ce temple unique avec le papyrus d'Éléphantine cité en appendice, où il est question du sanctuaire de Iahvé. Et à propos de cette pièce, citée d'après la traduction du P. Lagrange (*Revue biblique*, 1908, pp. 326-327), je dois faire une rétractation. Lorsque eût paru la grande publication de M. Sachau, j'indiquai (*RB.*, 1912, pp. 127 ss.) quelques points sur lesquels la première traduction devait être modifiée ou pouvait être contestée. Le principal est aux lignes 27-28, dont le vrai sens a été trouvé par M. Bruston : « et ce sera un mérite pour toi devant Iahvé, le dieu du ciel, plus grand que celui d'un homme qui lui offrirait un holocauste et des sacrifices équivalant à la valeur en argent de mille talents ». De plus on sait aujourd'hui que la vraie prononciation du chef ou Fartarac (et non Parthadac) des Perses (l. 5) était Widarnag plutôt que Widrang.

A propos du recensement de Quirinius (p. 296), l'autorité de Cassiodore et de Suidas est toujours bonne à citer; mais combien plus suggestif est le fait des ἀπογραφαί périodiques que les papyrus d'Égypte font maintenant connaître dans le détail. La copie incomplète de Pococke conserve un grand intérêt pour le cas de Lysanias (p. 320); mais cet intérêt n'a-t-il pas été renouvelé par la description des lieux où a été trouvée la nouvelle inscription, commentée par le P. Savignac (2)?

Nous n'avons pas à entrer ici dans une discussion des faits. L'auteur a exclu systématiquement toute allusion au développement des idées religieuses d'Israël. Pour ce sujet il renvoie (p. 123) à la monographie si distinguée de M. Touzard, dans « *Où en est l'histoire des religions* ». Aujourd'hui il renverrait sans doute à la remarquable étude du même maître dans le *Dictionnaire apologétique* du R. P. d'Alès sur le *peuple juif*. Cependant les prophètes apportent leurs renseignements à l'histoire. M. V. a pensé que l'oracle d'Isaïe **14**, 4-21 devait s'entendre de Sargon (p. 80). Or nous le trouvons encadré dans une prophétie relative à

(1) *RB.*, 1908, pp. 596 ss.
(2) *RB.*, 1912, pp. 533 ss.

Babylone, et si Sargon fut en effet roi de Babylone, pour Isaïe (20, 1) il est le roi d'Assur. En revanche on ne peut qu'approuver la distinction des deux campagnes de Sennachérib. Le désastre de l'armée envahissante est attribué à une invasion de rats qui auraient communiqué à l'armée une contagion comme la peste bubonique. L'auteur note : « L'événement prédit par Isaïe n'est pas moins surnaturel, et l'expression de l' « ange de Jahvé » est habituelle pour signifier des causes secondaires qui, surtout miraculeusement, amènent un désastre » (p. 94).

M. Vandervorst s'écarte ici de M. van Hoonacker, partisan d'une seule expédition, mais il rend hommage à sa brillante découverte de l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras. Sur la topographie de Jérusalem, le P. Vincent est l'autorité préférée, ou plutôt le raisonnement développé sur les lieux a conduit l'auteur aux mêmes conclusions.

Nous pouvions sans inconvénient insister sur les critiques plus que sur les éloges. M. Vandervorst a reçu une approbation qui le console d'avance de nos petites réclamations.

Son ouvrage a été honoré d'une préface de S. É. le Cardinal Mercier. Venant d'un tel homme — dont l'admiration de la chrétienté a seulement constaté la grandeur — un encouragement ne pouvait être banal. Il s'exprime ainsi : « Les gens du monde eux-mêmes s'attachent avec un intérêt croissant aux problèmes qui touchent à l'origine de notre Sainte Religion, et je crois que tout homme attentif au mouvement de la pensée religieuse souscrira volontiers à cette parole qu'écrivait, il y a plus de dix ans déjà, le marquis de Vogüé qui eut le premier, paraît-il, l'idée d'une école biblique à Jérusalem : « Il est temps que le grand public soit saisi de l'évo-« lution qui se fait dans la critique des sources religieuses que, pour ma part, je con-« sidère comme nécessaire au maintien de la foi dans les régions intellectuelles. »

Critique des sources, mais en vue du maintien de la foi, c'est bien le programme que M. Vandervorst a voulu remplir.

Nous indiquerons quelques-unes de ces solutions qui paraîtront les plus intéressantes et qui seront sans doute discutées.

A propos des difficultés chronologiques de la Bible, après plusieurs autres solutions : « De plus, les écrivains sacrés recouraient, comme ils en témoignent fréquemment eux-mêmes, à des annales existantes. Enregistrant celles-ci telles qu'elles se présentaient, ils en conservaient également les inexactitudes » (p. 96, note de la page 95).

« D'Akkaron, Sennachérib suit la route de l'Ouest pour monter contre Jérusalem (Is., x, 28-32 imagine un itinéraire du Nord au Sud pour symboliser la rapidité de l'invasion) » (p. 84).

« En fait, Babylone ne sera pas dévastée, ni ses dieux profanés, ainsi que le voulaient Jérémie et Isaïe ». Et après avoir cité le Père Condamin S. J. dans son commentaire d'Isaïe, p. 284 s. : « Quant au mode, à la façon dont l'empire chaldéen prendra fin, le prophète semble laissé à ses propres conjectures, et il s'en tient aux vraisemblances » (p. 162).

Sur le livre de la Loi découvert (1) la dix-huitième année de Josias (en 621 av.

(1) Il était absolument reçu parmi certains critiques que cette découverte était invraisemblable et dissimulait une fiction. Or voici ce qu'on pouvait lire dans les *Débats* du 13 février 1916, sur une communication de M. Omont, au nom de M. Guigue, archiviste du Rhône, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (11 févr.) : « Au cours de réparations à la toiture de l'une des chapelles de la cathédrale de Lyon, des ouvriers ont mis au jour, cachés avec des débris de toute sorte, quatre caisses renfermant de nombreuses liasses de parchemins et papiers provenant des archives de l'ancien chapitre métropolitain. Parmi les documents ainsi découverts,

J.-C.), M. V. rappelle que, d'après s. Jérôme et s. Chrysostome, ce fut le Deutéronome. « Nous touchons ici à la question difficile et épineuse des sources du Pentateuque. Mais quel que soit le jugement des critiques qu'on adopte sur la date de rédaction du document deutéronomiste (Deut., v-xxvi + xxviii), nous jugeons devoir admettre l'opinion de Gautier, qu' « on ne songea pas à inventer « quelque chose de nouveau, d'inconnu jusqu'alors. On recourut aux faits les mieux « établis de l'histoire nationale, aux lois déjà promulguées et codifiées, et au souvenir « de la grande personnalité de Moïse; avec ces éléments appartenant au passé, « mais rassemblés en un faisceau homogène, on forma un livre à la fois très antique « et très neuf, et on lui donna une forme impressive en y insérant d'incessantes et « chaleureuses exhortations ». Nous croyons ne pas présumer en disant cette explication permise par le décret de la Commission biblique du 27 juin 1906, répondant au 4°, qu'on peut admettre des *additamenta post Moysis mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui adiectas* » (p. 125).

Quant au IIe livre des Macchabées : « On sait d'ailleurs que l'auteur inspiré de cet écrit s'est mis entièrement à couvert, rendant responsable des faits racontés Jason de Cyrène, dont il résume les cinq livres, « laissant à celui-ci le soin de « traiter exactement chaque chose » (II, 29). Tout ce qu'il se proposait, c'était de résumer fidèlement une chronique plus étendue dont il ne garantit pas autrement l'exactitude » (p. 228, note 1).

L'illustration de l'ouvrage montre les rapides progrès réalisés par le Musée biblique de Louvain. Hélas! mais qui pourrait dompter l'activité scientifique du clergé belge, que l'œuvre de M. Vandervorst, menée à terme dans de telles circonstances, manifeste si vivace?

Il serait très malséant d'appliquer à M. Maurice Vernes le proverbe français qu'en vieillissant le diable se fait ermite. Contentons-nous de prendre acte de la rétractation qu'il insère modestement dans une note : « Nous avons soutenu précédemment la rédaction post-exilienne de l'ensemble des écrits bibliques. Des considérations archéologiques et la vue des inconvénients qu'entraînent des solutions d'ordre purement littéraire nous ont amené à apporter de sérieux tempéraments à cette thèse ».

Cela est dit (1) dans une étude intitulée : *Sinaï contre Kadès, les grands sanctuaires de l'exode israélite et les routes du désert, étude archéologique et géographique* (2). Ce titre suggère déjà qu'une bataille est engagée entre le Sinaï et Kadès.

On a prétendu transporter à Kadès le lieu où les Israélites se sont groupés autour de Moïse près de la montagne de Dieu, pour autant qu'on admet cette tradition. M. R. Weill s'est fait en France le représentant de ces vues nouvelles (3). C'est à lui surtout que s'en prend M. Vernes, qui soutient avec fermeté la tradition ancienne désignant le Djebel Mouça pour la montagne de Dieu, Horeb ou Sinaï. Et assurément l'appui donné à la tradition par un professeur de l'École pratique des hautes études serait le très bien venu, si l'argumentation n'était de nature à compromettre une thèse juste, mais qu'il faut prouver autrement. M. Weill qui est

il faut signaler le *grand cartulaire* de 1350 que l'on considérait comme perdu, etc. Le plus ancien de ces documents est un diplôme original, le seul connu, avec un sceau, admirablement conservé, du roi de Provence Charles, fils de l'empereur Lothaire Ier » (861).

(1) P. 69.

(2) Annuaire 1915-1916 de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, p. 1-89, Paris, Imprimerie nationale, 1915.

(3) Principalement dans le mémoire inséré aux tomes LVII et LVIII (1909) de la *Revue des Études juives*.

allé dans la péninsule sinaïtique n'ignorait pas que d'autres y étaient allés avant lui et le disait. M. Vernes qui n'est pas sorti de chez lui aurait pu du moins consulter les études qui apportaient des faits nouveaux, ne fût-ce que celui de Phounon, retrouvé au *Kh. Fenân*. Il s'est contenté en somme de la table de Peutinger. Voyons comment il en use.

L'opinion nouvelle conduit les Israélites d'un point quelconque au delà du canal actuel de Suez jusqu'à Kadès directement, c'est-à-dire en trois ou quatre jours, au lieu de faire le contour vers le sud jusqu'au Dj. Mouça. La bonne réponse à cette conjecture, c'est qu'elle est contraire à la tradition hébraïque. M. Vernes voudrait couper au plus court. Il prétend qu'il n'y avait pas là de route dans l'antiquité et que, la route de Philistie étant écartée, la seule route d'Égypte en Palestine, indiquée par la carte de Peutinger, passait précisément par l'oasis de Feirân et le Sinaï traditionnel. Or on ne peut refuser la *possibilité* en soi de l'itinéraire direct, et c'est — comme M. Weill l'avait noté — précisément celui de la carte de Peutinger. Pour le nier, M. Vernes est obligé d'abord de supposer que les chiffres ont été altérés par les copistes, et ensuite de placer Phara ou Pharan à l'ou. Feirân. Mais la situation du désert de Pharan dans la Bible est certainement plus au nord, comme M. Vernes d'ailleurs le reconnaît expressément en disant que c'est le Tîh actuel des Arabes (p. 33). Si les chiffres de la carte de Peutinger pour la route qui passe par Pharan correspondent à peu de choses près à un itinéraire moderne par Nakhel de Suez à Aqaba, quelle raison a-t-on de les déclarer suspects?

Et M. Vernes se permet bien d'autres opérations philologiques! Dans le texte de Ptolémée, au lieu de Σαρακηνή il lit Σουακηνή, qu'il retrouve dans *Soueis* (Suez)! La Μουνυχιάτις est l'arabe *Makouân; Eboda*, si évidemment identique à *'Abdeh*, est *el-Aoudjeh*... On nous dispensera de discuter le reste de ces élucubrations. Ce même fascicule contient de nobles revendications de la science française. Est-elle donc représentée de cette façon? Et quelles raisons de mettre en train pour cela notre Imprimerie nationale?

Peuples voisins. — *Babylonie.*

M. Ungnad a publié pour le compte de l'Université de Pensylvanie des *lettres babyloniennes* appartenant à la période de *Hammourapi* (1). Elles figurent en fac-similé avec quelques planches photographiques. La traduction est réservée pour une autre publication. Cependant quelques-unes sont traduites comme échantillons. Parmi elles une inscription — qui n'est point une lettre — émanant du roi Hammourapi en personne. C'est le seul document officiel du grand roi qui soit antérieur à sa victoire sur Rim-Sin. M. Ungnad le conclut de ce qu'il ne prend pas encore le titre de roi des quatre points du monde. Le roi raconte comment il a construit un mur à Sippar. Un index des noms propres et un index des noms de dieux sont une autre concession aux lecteurs qui ne sont point spécialistes.

Noter dans le XI[e] tome des *Oxyrhynchus papyri* un texte fort intéressant pour l'histoire des religions. Le n° 1380, relativement long, puisqu'il contient 298 lignes, plus ou moins bien conservées, date du commencement du second siècle. Il contient une invocation à la déesse Isis, qui vraisemblablement a été composée au plus tard au I[er] siècle. L'auteur connaissait bien l'Égypte et était naturellement influencé par certaines façons égyptiennes, mais était sûrement un Grec, initié aux mystères. Il

(1) University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian Section, Vol. VII, *Babylonian Letters of the Hammurapi Period*, by Arthur Ungnad, in-4° de 50 pp. et CIV planches, Philadelphie, 1915.

manque probablement peu de choses à la fin du papyrus, mais le début était peut-être beaucoup plus long, racontant — si l'on s'en rapporte à l'analogie avec un autre papyrus (1381) — comment le fidèle a été amené à composer ou à traduire son œuvre. Les premières lignes jusqu'à la ligne 119 indiquent les noms que porte Isis dans les divers lieux où elle est adorée; le reste est consacré à ses louanges, c'est-à-dire à la mention de ses hauts faits, qui sont surtout des bienfaits pour le genre humain. Le catalogue de ses vocables est très intéressant, mais on ne saurait y voir une énumération de lieux consacrés au culte d'Isis. Car l'auteur était persuadé que sa déesse est la seule et unique déesse, adorée partout quoique sous d'autres noms. Il est donc bien évident qu'on ne peut conclure de son texte à l'existence très répandue des mystères d'Isis, qui, d'après lui, serait honorée sous le nom d'Héra, Dictynnis etc. Ces identifications syncrétistes étaient déjà connues, mais n'avaient pas été poussées aussi loin. Les éditeurs citent comme nouvelle la fusion avec Artémis, Hélène, Hestia, Leto, Maia, Praxidice et Thémis. A ces équivalents on en ajouterait volontiers d'autres dissimulés sous la traduction grecque d'un mot sémitique. Isis en Arabie se nomme grande, déesse : ἐν τῇ Ἀραβίᾳ μεγάλην, θεόν (l. 76 s.). C'est dire qu'Isis se nomme là *Rabbat, Allath,* noms de la déesse sémitique, qui n'étaient point hellénisés comme Atargatis (1). Les éditeurs rapprochent l'Inscription de Ios (15-16) ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη, mais dans ce cas θεός est bien évidemment un nom commun. Il ne se retrouve dans notre papyrus qu'à la ligne 107, et c'est encore en pays sémitique : ἐν Φοίνικι Συρείας θεός, donc encore *Allath,* ou plutôt *Elât* qui était bien une divinité phénicienne (2). Ce n'est pas par hasard que θεός se trouve deux fois en pays sémitique et pas ailleurs. D'ailleurs l'auteur était parfaitement au courant des centres de culte. Citons seulement pour les pays sémitiques à partir de la côte d'Égypte (l. 93-101) : ἐν Ῥεινοκορούλοις παντόπ[τιν ou παντοπορον?), donc : « à Rhinocorure, Voyant tout » ; ἐν Δώροις φιλίαν, « à Dor amitié » ; ἐν Στράτωνος (lecture rétablie) πύργῳ Ἑλλάδα, ἀγαθήν, la tour de Straton, comme dans Strabon, et donc pas encore Césarée, nom qu'Hérode donna à la ville nouvelle qu'il construisit en l'honneur d'Auguste. Qu'une divinité égyptienne ait pu être confondue avec Hellas, personnification de la Grèce, cela prouve le parti pris de comprendre toutes les divinités féminines dans la seule Isis. Ἐν Ἀσκάλῳ κρατίστην, terme vague. Après Sinope, ville de Paphlagonie, nous avons : ἐν Ῥαφέᾳ δυνάστιν, « à Rhaphia, dame », *marath;* ἐν Τριπόλει ὀρθωσίαν, ce dernier nom est suggéré peut-être par la proximité d'Orthosia, entre Tripoli de Syrie et l'Éleuthère (3); ἐν Γάζῃ εὐπλέα (pour εὔπλοιαν?), « à Gaza, déesse de l'abondance » (ou de la navigation?). Puis, après Delphes, ἐν Βανβύκῃ, Ἀτάργατις, « à Bambyce, Atargatis », la célèbre déesse syrienne. Plus loin, l. 116 ss., ἐν Βηρυτῷ Μεαν, sans doute Maia; ἐν Σειδῶνι Ἀστάρτην, l'Astarté de Sidon est bien connue; ἐν Πτολεμαΐδι φρονίμην (mot restauré), « la prudente à Ptolémaïs » ou Acre.

La simple énumération des titres d'Isis contient déjà toute une théologie. Elle est σώτειρα (ll. 91 et 293), ἀνδροσώτειρα (l. 55), σώζουσα (l. 76), cependant rien n'indique qu'elle sauve en donnant une vie immortelle. Elle ne l'a fait que pour Osiris, son époux et pour Horus, son fils (ll. 242-247). Si elle est réellement saluée à la l. 13 (texte douteux) comme donnant l'immortalité, cela doit sans doute s'entendre des

(1) Cf. une inscription néopunique (phén. 149) où les deux noms sont réunis : להרבת לאלת (*Études sur les religions sémitiques,* 2e éd., p. 73). La même association eût pu se trouver en Arabie, c'est-à-dire chez les Nabatéens.

(2) Cf. note précédente.

(3) Cependant il figure déjà l. 39.

mêmes personnes (*Diodore*, I, 25). Malheureusement les textes qui regardent Osiris sont assez lacuneux. De toute façon le deuil d'Isis ne devait pas être mentionné. On lit qu'elle seule ayant bien tenu le gouvernail a ramené son frère Osiris, et qu'elle lui a fait des funérailles convenables : σὺ τὸν ἀδελφόν σο[υ ἑπα]νή[γ]αγες μόνη, κυβερνήσασα καλῶς καὶ εὐαρμόστως θάψασα (II. 186-189), et ensuite qu'elle lui a donné l'immortalité (l. 242 s.) en assurant sa succession à Horus. L'action bienfaisante de la déesse s'exerce dans le domaine de la nature et dans celui des institutions; la première elle a interprété « les quinze commandements », qu'on voudrait bien connaître autrement que par cette allusion énigmatique. Bref elle est pour les hommes la bienfaitrice par excellence, mais il n'est pas fait allusion aux avantages de son culte pour une autre vie. Peut-être ce point était-il réservé aux initiés.

Le papyrus 1381, aussi du IIe siècle, est consacré à la gloire du dieu égyptien Imhotep assimilé à Asklépios. Le thème est plus foncièrement égyptien que le précédent. L'auteur racontait d'abord longuement par quelles séries de prodiges il avait été amené à traduire un ouvrage égyptien trouvé dans un temple; le texte s'arrête au moment où commençait l'histoire des bienfaits du dieu et de son culte.

Il est entendu que le grand public ne s'intéresse qu'aux synthèses et aux découvertes sensationnelles. Mais quelle satisfaction pour les hommes d'étude quand ils peuvent assister, pour ainsi dire, aux recherches et aux découvertes qui font la science au jour le jour! C'est l'intérêt qu'ils trouveront à la très belle publication contenant tout ce qu'a laissé Paul Gauckler sur ses fouilles dans la grande nécropole punique de Carthage (1). Rien n'a été épargné pour placer sous les yeux du lecteur les pièces où il pourra s'instruire et se convaincre. La première partie se compose d'une double série de photographies, et de carnets de fouilles. Les photographies représentent les chantiers, puis les objets découverts dans les tombes. Les carnets sont reproduits en partie directement sur un grand nombre de planches. Tout ce qui en est conservé a été transcrit en caractères d'imprimerie, sauf les détails qui n'étaient pas relatifs au sujet. P. Gauckler tenait son journal avec beaucoup de précision, au jour le jour, sur des feuilles quadrillées, inscrivant à l'angle droit le temps qu'il faisait, le surveillant, la paye des ouvriers, mais surtout notant tout ce qui sortait de terre, avec des esquisses bien venues des monuments et des objets qu'ils renfermaient. Plus d'un chercheur s'informera dans ces carnets de la bonne méthode, moins fréquente que ne se l'imaginent les non initiés à ces sortes de travaux. Comme nous l'avons dit, tout ce matériel est relatif à la grande nécropole de Carthage avec ses chantiers de Dermech, où les fouilles commencèrent en 1899, de l'Odéon et de Dhar-Morali. Les planches I et Ibis fournissent deux plans d'ensemble. Un appendice (à la fin de la seconde partie) comprend des photographies et des feuilles de carnet (non transcrites), relatives aux fouilles de Gunugus (1890-1891).

A cette première partie, inédite, les éditeurs ont joint des mémoires déjà parus, illustrés par une quinzaine de planches. C'est la part faite à une curiosité un peu moins spéciale, et comme un commentaire des trouvailles. Très au courant de tout ce que possède l'Afrique, Paul Gauckler ne cherchait pas uniquement dans ses propres

(1) Paul Gauckler, *Nécropoles puniques de Carthage*. Première partie : Carnets de fouilles avec une introduction par D. Anziani; Deuxième partie, études diverses, Paris, Picard, 1915. Les deux parties sont réparties en deux volumes avec une seule numérotation des pages (XLIII-603) et des planches (CCCXL). Sur une publication antécédente des travaux de P. Gauckler au Janicule, cf. *RB.*, 1913, p. 630 s.

fouilles le secret de leur interprétation. Aussi les articles reproduits sont-ils relatifs à d'autres découvertes, et notamment aux objets conservés dans les Musées de Constantine et de Cherchell.

D'après tous ces travaux il avait esquissé l'histoire de la nécropole punique, simple plan que la main amie de M. D. Anziani a développé dans une introduction magistrale. On y suit toute l'histoire des abris préparés pour les morts à Carthage, depuis le VIII^e^ siècle jusqu'à la ruine de la ville.

Ce ne sont d'abord que des fosses sans murs et sans dalles, sans puits d'accès. Le mobilier consiste en poteries locales. Point de mobilier rituel, dit M. Anziani. « Les seules amulettes sont des masques grimaçants en terre cuite, destinés apparemment à épouvanter les violateurs » (p. XVIII). Mais pourquoi violer des tombes qu'on ne songeait pas à dissimuler parce qu'elles ne contenaient rien de précieux? Ne fallait-il pas plutôt mettre en fuite les démons qui auraient essayé de troubler le repos du mort? C'est vers la fin du VII^e^ siècle que la tombe punique prend son type classique : la chambre funéraire est pourvue d'un puits d'accès à section rectangulaire, parfois assez profond. Pourquoi ce changement? M. Anziani ne se pose pas la question. Ne serait-ce pas la preuve à Carthage d'une recrudescence d'esprit sémitique? car on sait que ces puits sont la caractéristique de l'ancienne tombe phénicienne. Quelle déception pour tel des explorateurs de la nécropole sidonienne que nous avons vu arriver au fond d'un puits de plus de trente mètres sans rien trouver! Désormais, ajoute M. Anziani, « le mobilier rituel est fixé : il comprend la lampe sur sa patère, deux jarres ou amphores, deux œnochoés » (p. XXI). En quoi ce mobilier est-il plus rituel que le précédent, c'est ce qu'on ne s'explique guère. Non plus que cette réflexion sur les fosses du IV^e^ siècle, qu' « elles ne contiennent plus de mobilier rituel » (p. XXXI). Au III^e^ siècle commence l'incinération, les tombes deviennent collectives; évidemment le respect dû aux morts est en baisse.

Qui douterait de l'intérêt de ces recherches peu glorieuses, mais solides et précises, pour la grande histoire, n'aura qu'à lire la fin de l'introduction de M. Anziani. Rien n'est plus célèbre que la prodigieuse richesse de Carthage, et Flaubert prétendait que les trésors éblouissants d'Hamilcar avaient été décrits d'après les sources les plus dignes de foi. Voici maintenant ce qui ressort de l'examen, par centaines, des tombes les plus riches : « Cette exagération n'est pas seulement imputable à la fantaisie des auteurs anciens. Elle s'explique dans une bonne mesure par l'isolement dans lequel le monde punique s'est enfermé. Avant l'époque hellénique, l'importation grecque à Carthage est presque nulle; et même dans les derniers temps, elle se limite à des produits de second ordre... Les objets d'origine grecque qu'on a trouvés dans leurs tombeaux n'ont aucun caractère artistique... Cette ignorance de l'hellénisme n'était pas compensée par de larges emprunts aux civilisations orientales. Les artistes de Carthage — si tant est qu'il y eût à Carthage autre chose que des artisans — se sont contentés de reproduire sans cesse les mêmes modèles de bagues, de pendants d'oreille, de scarabées, d'amulettes empruntées à la mythologie égyptienne ou syrienne. Presque tous ces modèles étaient connus dès les premiers temps de Carthage, et c'est bien un des traits caractéristiques du génie punique, que de n'avoir jamais senti le besoin de la nouveauté » (p. XL s.).

Par ce trait dominant, par beaucoup de détails, Carthage resta fidèle au génie sémitique; c'est l'intérêt de la nécropole punique pour ceux qui étudient l'Orient ancien.

On n'allègue plus l'antiquité de l'homme comme une objection fatale à la Bible depuis que les exégètes ont renoncé à y voir une chronologie historique sans lacunes.

Mais on a continué d'opposer au récit de la Genèse sur la création de l'homme et l'unité de l'espèce humaine les découvertes de squelettes où les ancêtres des races humaines étaient présentés comme des intermédiaires entre le singe et l'homme. Il semble que cette opinion perde du terrain, même dans les cercles purement scientifiques, si nous en jugeons par cette analyse, empruntée aux *Débats* du 26 février 1916.

« Dans un ouvrage remarquable, publié par MM. Williams et Norgate, et qui a pour titre *The Antiquity of Man*, M. Arthur Keith, un anatomiste éminent, vient d'opérer une mise au point des plus intéressantes du problème des origines humaines. Il n'y a pas si longtemps, quelques années à peine, dès que l'on découvrait une forme humaine ou humanoïde fossile, on ne manquait pas de l'enregistrer comme une des étapes par où avait dû passer le candidat à l'humanité. C'est ainsi que le Pithécanthrope et l'Eoanthrope furent l'un et l'autre considérés comme des ancêtres de l'homme moderne. Il en fut de même pour les types de Néanderthal et de Heidelberg. Mais ce point de vue n'a pu subsister. Car si, à l'exemple de l'anatomiste anglais, on fait l'étude critique approfondie de toutes les trouvailles anthropologiques, si l'on note soigneusement les caractères du gisement, on arrive à une conclusion tout autre, et on constate en particulier que l'homme moderne européen existait déjà du temps du néanderthalien ou de l'homme d'Heidelberg; il était représenté par les types de Galley Hill et de Combe Capelle en particulier.

« Il n'a donc pas résulté de la transformation des types primitifs. Peut-être même existait-il en même temps que l'Eoanthrope et le Pithécanthrope. En tout cas, il ne sort pas de ces types inférieurs et brutaux, et il se présente constitué de toutes pièces à l'époque où existaient ces types qui, du reste, ont disparu, ont été éliminés. L'homme moderne européen n'a nullement ces formes pour ancêtres.

« A quelle époque cette espèce fit-elle son apparition? Nous la connaissons au Pléistocène : mais peut-être la connaîtrons-nous aussi à une époque plus reculée. De nouvelles recherches nous renseigneront. Ce qu'il faut retenir, c'est le changement d'orientation considérable qui s'est produit dans la façon d'envisager les rapports entre races humaines et pseudo-humaines.

« M. Keith les résume graphiquement dans un tableau géologique où d'une souche dite humaine il fait sortir à la fois l'Eoanthrope qui disparaît au début du Pléistocène, le type Heidelberg Néanderthal qui subsiste pendant une partie de cette période, et enfin la souche commune d'où sortent l'Européen, le Mongolien, l'Australien et l'Africain. Le Pithécanthrope, lui, sortirait d'une souche humanoïde (comme la souche humaine) et aurait vécu au pliocène pour mourir au début du Pélistocène, lui aussi. »

Les Juifs Yéménites, étrangers à toute culture moderne, isolés même des Arabes dans une contrée séparée du monde, n'ayant pour aliment religieux et intellectuel que la Bible hébraïque, sont demeurés plus fidèles que d'autres à ce qu'on a nommé les deux pôles de la religion juive, le légalisme se tournant en casuistique, les espérances messianiques les plus déconcertantes. Leur situation est dépeinte d'une façon qui paraît impartiale, malgré l'ardente sympathie de l'auteur pour ses frères, dans le récit d'une mission de l'Alliance israélite universelle au Yémen, par M. Yomtob Sémach (1).

Le but de cette enquête était de préparer l'installation d'écoles israélites destinées à améliorer le sort de cette population, très misérable, mais qui se maintient obsti-

(1) In-8° de 122 pp., Paris, Siège de la société, 45, rue de la Bruyère. Le voyage a eu lieu dans l'hiver de 1910.

nément par l'attachement à sa Loi religieuse. Ces pauvres gens, miséreux, méprisés, maltraités, insoucieux de tout ce qui intéresse l'homme moderne, et même leurs voisins, se passionnent pour des cas de pureté ou d'impureté légale avec autant de subtilité que les disciples de Hillel ou de Schammaï. Voici un exemple cité par M. Sémach. On est un samedi dans la synagogue, où la lecture a commencé dès deux heures du matin : « Moré, j'ai une question à poser; ma femme en cuisinant hier a mis par mégarde la cuiller qu'elle retirait de la marmite à soupe dans une terrine de *maigre* et, s'en apercevant, elle replongea machinalement la cuiller dans la soupe; que fallait-il faire? » Tous ceux qui sommeillaient se redressent, les conversations particulières s'arrêtent, la question est passionnante. Il faut briser les deux ustensiles, dit l'un; il faut verser la soupe et briser l'ustensile maigre, propose un autre. Le Moré prend à son tour la parole et fait une enquête de juge d'instruction; il s'informe des dimensions des marmites, du nombre des gouttes de soupe que la cuiller avait pu laisser tomber et, après avoir compulsé plusieurs ouvrages, il prononce sa sentence : la soupe peut être mangée, la marmite qui la contenait est toujours kascher, la deuxième marmite ne peut servir ni pour le *gras* ni pour le *maigre*, on peut y garder des légumes secs » (p. 60). Béni soit ce maître tolérant, qui épargne la vaisselle, mais béni soit surtout l'apôtre saint Paul!

Voici maintenant pour le messianisme, qu'on est bien un peu surpris de trouver si vivant dans ces ghettos formalistes : « Il est impossible de dresser la liste, même approximative, de tous ceux qui se sont fait passer pour les envoyés de Dieu, depuis ce rabbin qui, au XII^e^ siècle, demandait à ses ouailles de se convertir à l'islamisme sous prétexte que la Bible prédisait Mahomet, jusqu'à Joseph Abdallah, mort il y a quelques années à Chibam et qui avait adopté comme cri de ralliement de ses partisans le braiment de l'âne. Cependant *Chukri Cohaïl*, qui a révolutionné le Yémen il y a seulement quarante-trois ans, est une figure curieuse. C'était un ouvrier corroyeur; il connaissait bien la Loi et portait le titre de Moré; on l'aimait pour son honnêteté, sa piété. Il lisait assidûment le Zohar et s'occupait de cabbale. Un matin, en se levant, il déclare qu'il est le Messie; il abandonne sa femme et ses enfants et, prenant son bâton, il s'en va de ville en ville, de village en village annoncer la bonne nouvelle. Les populations juives et arabes l'accueillent avec enthousiasme, on s'adresse à lui pour guérir toutes sortes de maux; il fait, dit-on, des miracles. L'Imam, ému de sa popularité chaque jour plus grande, le fait assassiner à Ténam. Quelque temps après, un de ses disciples se fait passer pour le Messie ressuscité; il mande à Ténam la femme de Cohaïl, qui reconnaît en lui son mari; la communauté de Sanaa est menacée de massacre; le tribunal rabbinique démasque l'imposture du second Cohaïl, et celui-ci, pourchassé, va se cacher dans les déserts de l'est » (p. 98).

D'après M. Sémach, la population juive du Yémen, sans compter Aden, serait de 15 à 16.000 âmes.

Palestine. — En novembre 1915, l'École pratique d'Études bibliques aurait dû célébrer à Jérusalem le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. La société anglaise *Palestine Exploration Fund* comptait déjà le double en années d'existence; c'est vraiment un jubilé qu'elle a atteint en mai 1915. De temps à autre elle a eu soin de résumer son œuvre. Un pareil compte rendu s'imposait bien plus cette année. Il a paru par les soins du Colonel Sir C. M. Watson, K. C. M. G., C. B., M. A. (1).

C'est le 12 mai 1865, qu'une réunion tenue à Westminster, dans la « Jerusalem

(1) *Fifty years' Work in the Holy Land*, a record and a summary, 1865-1915. 8° de 190 pp. avec une carte. Publié par le comité, 2, Hinde Street, London W., 1915.

Chamber », décida la fondation d'une société pour l'investigation de la Palestine : archéologie, géographie, géologie, histoire naturelle. Ce n'était point une tentative en l'air. Déjà l'année précédente l'exploration avait été commencée par le capitaine Wilson, feu le Major-Général Sir C. W. Wilson, qui demeura durant sa vie entière l'âme de l'entreprise. On s'était rendu compte en fait des chances qu'on avait de réussir.

La société fondée, le capitaine Wilson se remit à l'œuvre et procéda à une reconnaissance moins sommaire. Pour donner satisfaction au public anglais, et pour lancer la société, on s'attaqua au point le plus important de l'archéologie biblique, l'emplacement et les restes du Temple de Salomon. Ce fut l'époque héroïque des travaux dont on attendait des résultats sensationnels (de 1867 à 1870). Il est fâcheux que ces résultats, assurément très appréciables, n'aient été présentés au public que peu à peu. Il faut les chercher dans les comptes rendus du *Quarterly Statement,* qui commença en 1869, dans *The Recovery of Jerusalem,* de M. Walter Morrison, ouvrage qui donne beaucoup moins que son titre ne promet, dans *Underground Jerusalem,* de M. Warren, enfin et surtout dans le volume des *Memoirs of the Survey of Western Palestine,* consacré à Jérusalem, qui ne parut qu'en 1884, avec un album de cinquante planches. Cet album est la base nécessaire de toute étude sur l'ancien Temple et son emplacement; malheureusement il est devenu introuvable.

La période qui suivit fut consacrée à l'exploration systématique du désert de l'Exode et de la Palestine. Le *Survey* de la Palestine occidentale (1871-1877) et de la Palestine orientale (1881-1882) aboutit à l'établissement d'excellentes cartes, guides indispensables du voyageur, et qui remplacent pour plus d'un exégète la connaissance des lieux.

Les fouilles reprennent à Tell el-Ḥesy en 1890, et à Jérusalem pendant trois ans (1894-1897). Depuis cette époque, la *Revue* en a rendu compte très copieusement, aussitôt après que le résultat en était communiqué au public par leurs auteurs. La gratitude nous fait un devoir de dire que les comptes rendus étaient facilités par la connaissance des travaux au jour le jour. Nous rappelons une fois de plus avec quelle bonne grâce et quelle ouverture sympathique MM. Bliss, Macalister, Mackenzie ont reçu dans leurs chantiers les professeurs et les élèves de l'école biblique. La dernière campagne de fouilles fut celle de ʿAïn Chems. Avec elle la société inaugura la publication d'un *Annual.*

Puis on revint au genre du *Survey,* avec une étrange opportunité, car c'est en 1913 et 1914 que fut entreprise et menée à terme l'exécution d'une carte du sud de la Palestine. Le capitaine Newcombe et le lieutenant Greig venaient de terminer leurs travaux quand la guerre éclata. On comprend que le *Fund* ne se soit pas soucié de mettre aux mains des Turcs, moins encore aux mains de ceux qui les emploient à leur service, un très utile instrument pour les opérations militaires. Mais l'expédition était en même temps archéologique, et il n'y avait aucun inconvénient à décrire des ruines. C'est ce qu'ont fait MM. Woolley et Lawrence, comme nous le disons ailleurs.

En somme, la société anglaise a fait, durant ces cinquante années, des travaux pénibles, mais utiles, et qui lui font le plus grand honneur. Ils sont maintenant interrompus, mais ils reprendront, et avec plus de liberté. Un nom se détache entre tous ceux qui ont si bien mérité de la science et de l'exégèse, c'est celui de H. H. Kitchener. Il débute dans le *Survey* en 1874 comme lieutenant, et il organise en ce moment, pour la part de l'Angleterre, la lutte d'affranchissement qui s'étend

TABLES GÉNÉRALES

DU VOLUME XII (NOUVELLE SÉRIE)

1915

TABLE DES RECENSIONS ET BULLETINS

AUFHAUSER (D. J. B).	Antike Jesus-Zeugnisse.	268
BATIFFOL (Mgr P.).	La Paix Constantinienne et le Catholicisme.	271
CHARLES (Rev.).	An Attempt to recover the original order of the text of Revelation.	585
—	Studies in the Apocalypse.	272
FABER (D. G.).	Buddhistische und neutestamentlische Erzählungen.	274
FEINE (Paul).	Einleitung in das Neue Testament.	266
FLEMING (W. B.).	The History of Tyre.	598
GIBSON (M. Dunlop).	The commentaries of Isho'dad of Merv. Acts of the Apostles and three catholic Epistles in Syriac.	269
HAASE (Felix).	Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur.	273
HAUPT (Walter).	Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung.	267
HEADLAM (A.).	The miracles of the New Testament.	275
HOONACKER (Van).	Une communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine, en Égypte, aux VI^e^ et V^e^ siècles av. J.-C.	595
KENNEDY (A.).	St Paul and the Mystery-Religions.	271
KENYON (F. G.).	The Codex Alexandrinus in reduced photographic Facsimile. Old Testament, Part I, Genesis-Ruth.	274
KOELBING (Paul).	Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus.	271
MEINERTZ (Max).	Einleitung in das Neue Testament (SCHAEFER, 2^te^ Auflage).	266
MERCATI (S. G.).	*S. Ephraem Syri opera.*	276
MOULTON and MILLIGAN.	The Vocabulary of the greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources.	262
PARIS.	L'agape mithriaque.	277
POEBEL (Arno).	University of Pennsylvania. The university Museum, Publications of the babylonian section.	278
RIVIÈRE (J.).	Le dogme de la Rédemption. Étude théologique.	275
ROBERTSON (A. T.).	A Grammar of the Greek New Testament in the light of the historical Research.	587
SCHAEFER.	Voir MEINERTZ.	266

Schweitzer (Albert).	Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.	268
Vaccari (R. P.).	Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana.	595
Wendt (H.).	Die Apostelgeschichte.	269
Wordsworth and White.	*Novum Testamentum D. N. J. C. latine secundum editionem sancti Hieronymi. Epistola ad Romanos.*	270

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES PRINCIPALES.

Abraham sacrifiant (relief), 535, 538.
Actes des Apôtres, deux commentaires, 269 ss. — Valeur historique, 134 ss.
Adam et Ève (reliefs), 507, 534.
Aden : inscriptions sabéennes, 569.
Antéchrist, 409, 442, 447.
Antithèse dans saint Paul, 233.
Apocalypse : langue, 272; — et le Règne de Dieu, 397; — commentée par Charles, 585 ss.
Apocryphes (évangiles), 273.
Apollonius de Tyane et saint Paul, 167, 172, 175.
Artaxerxès (dynastie des), 114.
Augustin (Saint) : son argumentation contre les Donatistes, 316; — son ecclésiologie, 4 ss.; — sa politique envers les Donatistes, 351; — sa tolérance, 321, 328, 351.
Aurelius, 303.
Autel d'Athènes au Dieu inconnu, 167.

Baptême : effet suspendu, 283; — des Donatistes, 11 ss., 281 ss.
Bassins chrétiens ornés de reliefs, 485 ss.
Bête de l'Apocalypse, 410.

Catholicité, 296, 317, 334.
Catholique : note de l'Église, 31 ss.
Cécilien, 307.
Chiffres de l'Apocalypse, 409 ss.
Chroniques : références, 236 ss.
Chronologie d'Esdras-Néhémie, 112 ss.
Circoncellions, 319, 329, 343, 352.
Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, 40, 56.
Citations dans les Épîtres de saint Paul, 234.
Codex Alexandrinus, 274.
Coercition de l'hérésie et saint Augustin, 319 ss.
Cohn : sa lecture du palimpseste de Philon, 548 ss.
Communauté de Jérusalem d'après les Actes, 141.
Concordance entre les Actes et les Épîtres, 155, 160, 177, 178.
Concupiscence : péché d'après Luther, 474, 476-479.
Conférence de 411 à Carthage, 333, 346.
Conversion des Gentils d'après Rom., 443.
Conversion d'Israël, 443.
Corbeau de l'arche, 497.
Cornes de l'Apocalypse, 411.
Corssen P. : son opinion sur le texte latin de saint Paul, 358, 362, 367.
Cresconius, donatiste, 315.
Crétois : leur mensonge, 270.
Cyprien (Saint) : ce qu'il doit à saint Augustin, 287. — Sa doctrine baptismale, 282.

Daniel dans la fosse aux lions (reliefs), 499, 524.
David et Goliath (relief), 508.
Décret apostolique, 149.
Delamare, archéologue, 485-487, 500.
Denifle et Luther, 457, 461, 472, 473, 476 ss.
Diatribè, genre littéraire, 229 s.
Dieu inconnu, 167.
Discours : des Actes, 161 ss.; — d'Apollonius de Tyane, 167, 175; — de saint Étienne, 147; — de saint Paul à l'Aréopage, 172.
Donatisme : théorie baptismale, 11, 281; — conduite violente, 329, 343, 352; — en face de la Catholica, 31, 317, 334; — et le pouvoir séculier 321 ss., 344, 350.

Ecclésiaste IV, 4, 53 ss.; — sa canonicité, 58.
École biblique de Saint-Étienne, 248 ss.
Éléonte : fouilles françaises, 573-575.
Élie enlevé au ciel (relief), 504.
Emeritus, donatiste, 345.
Envie : véritable sens de φθόνος, 43.

Éons de l'Apocalypse, 399.
Éphrem (Saint), 276.
Épîtres de saint Paul : texte latin, 358 ss.
Épître aux Romains : langue, 217-220; — style, 220-228; — argumentation, 228-235; — commentée par Luther, 436 ss. — Épître II aux Corinthiens, 582; — aux Hébreux, 372, 384.
Érasme, 464 s.
Eschatologie, 432.
Esdras (Livre d'), 61; — nouveau commentaire, 59. — 3e livre, 69.
Esdras-Néhémie : chronologie, 112 ss
Esprit de l'homme : tendance naturelle, disposition, 47.
Étienne (Saint) : son discours, 147. — École de Saint-Étienne, 248 ss.

Ficker et le commentaire de Luther sur les Rom., 457, 459, 460.
Figuier maudit (relief), 533.
Fouilles : d'Éléonte, 573 ss.; — de Jérusalem, 280.

Gaudentius, donatiste, 348.
Gog et Magog, 423.
Goliath (relief), 508.
Grec : du N. T., 587; — de saint Paul dans ses rapports avec l'hébreu, 217; — avec la langue commune, 218; — des papyrus, 263.

Harnack : sa théorie sur les sources des Actes, 136; — sur les discours de saint Paul, 173, 176; — sur le Pater, 556.
Hébreu : ses rapports avec le grec de saint Paul, 217.
Hébreux (Épître aux), 372, 384.
Homme d'iniquité dans Thessaloniciens, 440.
Honorius, empereur, et les Donatistes, 313, 331, 341.

Inscriptions : grecques de Delphes, 151; — de Pergame, 168; — de Mâdabâ, 279; — sabéennes d'Aden, 569.
Isho'dad évêque de Merv : son commentaire sur les Actes et les Épîtres catholiques, 269.

Jacques IV, 5, 35, 52.
Jérôme (Saint) : sa correction du N. T., 358, 365; — ses citations des Épîtres, 363 ss.
Jérusalem : communauté d'après les Actes, 144. — Fouilles de la Cité de David, 280. — École biblique, 248.
Jésus-Christ, 268; — Rédempteur, 273; — étude du P. de Grandmaison, 576-581; — son influence sur saint Paul, 271.
Job, 595.
Jonas, d'après les reliefs, 512, 518, 524, 526 ss.
Josèphe et les livres d'Esdras, 80 ss., 110 ss.
Juifs après l'exil, 595-598; — au temps de la période persane, 59, 130-133.
Julien d'Éclane, son commentaire sur Job, 395.
Jupiter en Crète, 270.
Justice d'après Luther, 475.

Kaddich, prière juive, 557-563.

Lecture de la Loi par Esdras, 126.
Lefèvre d'Étaples, 464, 470.
Lierre et citrouille dans Jonas, 527-532.
Luther : sa méthode de commentaire, 460; — son commentaire de l'Épître aux Romains, 456.

Magog, 423.
Manassé, grand prêtre des Samaritains, 109.
Mensonge des Crétois, 270.
Midrach du Livre des Rois, 240.
Millénaire dans l'Apocalypse, 418-427.
Miracles du N. T., 275.
Mithra, 277.
Mystères païens, 271, 277.

Néhémie : sa restauration, 102-110; — livre de ..., 61; — chronologie, 112 ss.; — nouveau commentaire, 59.
Nero redivivus, 408, 410, 414.
Noé dans l'arche (reliefs), 495, 503.
Nouveau Testament, 266, 267, 270, 275.

Objection dans l'argumentation de saint Paul, 232.

Papyrus, 263.
Parallélisme grec et sémitique, 224 ss.
Parousie : éloignement et proximité, 401, 410; — d'après les Épîtres, 430, 443, 449; — d'après la Commission biblique, 594; — opinion des rationalistes, 393.
Pater : d'après Harnack, 556; — d'après des exégètes juifs, 557; — comparé au Kaddich, 557 ss.; — prière du Christ, 560.
Paul (Saint) : ses citations de l'A. T., 470;

— ses rapports avec Jésus, 271; — son eschatologie, 432; — et la Parousie, 430 ss.; — et les mystères païens, 271; — son style, 590-593; — son vocabulaire, 262; — origine du texte latin de ..., 358 ss.
Pélage : son texte latin des Épîtres de saint Paul, 368, 392.
Pentecôte, récit des Actes, 140.
Petilianus, 289.
Philon : palimpseste du Vatican, 540 ss.
Pouvoir séculier et hérésie, 324 ss., 343, 350.
Prologue des Épîtres paulines, 373 ss.
Psaume **39**, 563; — traduction, 565 s.

Références du Chroniqueur, 236 ss.
Résurrection de Lazare (relief), 502, 537; — des morts dans l'Apocalypse, 422; — dans saint Paul, 432.
Retour de l'exil, 84.
Romains (aux Épîtres) : langue, 217-220; — style, 220-228; — argumentation, 228-235; — commentée par Luther, 436 ss.; — et la Parousie, 443.

Sabbatisme, 421.
Sacrifice d'Abraham (reliefs), 535, 538.
Samaritains, leur hostilité à l'égard des Juifs, 96, 97, 109.
Satyre et centaures (relief), 514 s.
Šešbaṣṣar, 76, 86, 89.
Sources des Chroniques, 237, 241 ss.

Témoins (Les deux) de l'Apocalypse, 409, 422.
Temple, postexilique, 93 ss.
Textes du N. T., voir N. T.; — suméniens, 278.
Thessaloniciens et la Parousie, 434-443.
Thomas (Saint) commentateur, 461, 466.
Transformation dans saint Paul, 433.
Trois Hébreux dans la fournaise (relief), 492.
Tyr, 598.

Vigouroux : sa biographie, 183 ss.; — ses voyages en Orient, 192; — ses ouvrages, 203-218.
Visions de l'Apocalypse, 407.
Vulgate des Épîtres de saint Paul, 358 ss.; — deuxième édition, 382; — troisième édition, 386.

Zorobabel, 77, 89.

INSCRIPTIONS SABÉENNES.

אבחר	P. 569, I, l. 2.	כלחי	P. 573, VII, l. 1.
אחטבשׁ	P. 572, VI, l. 3.	לבזם	P. 572, VI, l. 1.
אל	P. 571, IV, l. 1.	לקט	P. 572, VI, l. 1.
	P. 572, VI, l. 5.	מקנעם	P. 570, II, l. 1.
אלם	P. 570, II, l. 2.	עשׁן	P. 570, III, l. 2.
אלמקה	P. 569, I, l. 2.	עתת	P. 573, VII, l. 1.
אנבי	P. 572, VI, l. 5.	כנו	P. 569, I, l. 2.
אתם	P. 570, III, l. 1.		P. 570, III, l. 2.
בחל	P. 572, VI, l. 4.		P. 571, V, l. 1.
בחתם	P. 571, IV, l. 2.		P. 572, VI, l, 2.
דמשׁ	P. 570, II, l. 2.	קתבן	P. 571, IV, l. 1.
העשׁמט	P. 572, VI, l, 1.	רדם	P. 570, II, l. 1.
ולדשׁ	P. 572, VI, l. 2.	שׁין	P. 570, II, l. 2.
טר	P. 572, VI, l. 3.	שׁלת	P. 573, VII, l. 2.
טרבטי	P. 572, VI, l. 2.	תבעכרב	P. 569, I, l. 1.
יהמאל	P. 570, II, l. 1.	תדן	P. 570, III, l. 2.
ישׁט	P. 569, I, l. 1.	תה	P. 571, IV, l. 2.

de la mer du Nord à ces confins de la Palestine et de l'Égypte où il a commencé à connaître l'Orient. S'il eut alors le pressentiment de l'illustration que cet Orient donnerait à son nom, il est fort heureux que les commissaires ottomans n'aient pas soupçonné dans le modeste travailleur un futur ministre de la guerre, libérateur du Soudan, et, nous l'espérons, de quelques autres contrées encore.

Tous les biblistes français diront avec nous du *Palestine Exploration Fund : vivat, crescat, floreat.*

P. E. Fund, Quart. Stat., juillet 1915. — *Notes et nouvelles.* — *Réunion annuelle* plus importante que d'ordinaire à cause du jubilé de la société. — *Égypte et Palestine*, par le Colonel Watson. L'auteur dégage de toute l'histoire ce fait si important à considérer aujourd'hui : que le désert qui sépare l'Égypte de la Palestine n'a jamais été un sérieux obstacle pour une armée bien équipée et bien conduite, dans l'une ou l'autre direction. — *Les Papyrus d'Éléphantine, comme illustration de l'A. T.*, par M. J. Offord. L'auteur pense, comme M. van Hoonacker, qu'un bon nombre des colons d'Éléphantine étaient Samaritains. Dans le fait que le Pentateuque ne date jamais d'après les mois babyloniens, il voit une preuve qu'il était écrit avant la captivité. — Nouvelle note de M. Trumper sur la *route de l'Exode.*

Octobre 1915. — *Notes et nouvelles.* — Suite de *l'Orient immuable*, de M. Philippe Baldensperger : habits et modes. — *Notes de circonstance sur les habitants modernes de la Palestine*, par MM. Masterman et Macalister : Ouélys, derviches, pèlerinages. — *Mesures de distance en Palestine*, par le Colonel Watson. — *Le sicle du Sanctuaire*, par M. Pilcher. Il assimile le *beqa'* à la drachme d'Égine ; le sicle du sanctuaire était le double, soit un *stater* d'Égine. — *Note sur les graffites de la citerne du ouady el-Djoz* (suite), par M. Max van Berchem. Le très docte épigraphiste n'ose rien affirmer sur la date de ces graffites. Peut-être dès les premiers temps de la conquête musulmane (c'est bien haut !), peut-être durant les croisades. Les inscriptions ont un caractère religieux populaire qui se rattache sûrement à l'Islam, mais sans aucune influence érudite du Coran. Dieu y est considéré comme un ami puissant, auquel on désire plaire. — *Notes archéologiques*, par J. Offord. Une nouvelle tombe à inscriptions a été découverte près de Beit-Djebrin par M. Warren J. Moulton, et publiée dans le numéro de mars 1915 de l'*American Journal of Archaeology*. Cet hypogée appartient au même temps et au même groupe social que celui qui a été publié par MM. Peters et Thiersch, dans *The painted Tombs at Marissa*. Les dates sont l'an 117, l'an 115 et l'an 201, les noms sont Sabo. fille d'Apollodoros, Antiphilos, fils de Dionysios, Dositheos, Antiochos, Diodotos, Heliodora, fille d'Aeneas, une femme sidonienne, Apollodoros. D'après les *Notizie degli Scavi*, 1914, nous apprenons le nom d'un des derniers procurateurs de Judée avant la révolte sous Hadrien ; il se nommait Bassus. Ce titre était le couronnement d'une longue carrière. Voici le *cursus honorum* du personnage, le gentilice de Bassus étant effacé :

M(arci) filius Fal(erna) Bassus praefectus cohortis primae Antiochensium, praefectus cohortis primae Brittonum : praefectus alae Moesicae, Procurator Imperatoris Caesaris Traiani Hadriani Augusti, ad quadragesimum Galliarum ; item ad censum agendum Ponto Bithyniae, epistratego Pelusio, item Thebaidis. Procurator provinciae Judaeae : Testamento poni iussit.

Est-ce parce que la section orientale de l'Université de Columbia publie des histoires, comme l'histoire de Sidon, de Gaza et de Tyr (1), que les recherches de

(1) Cf., *RB.*, 1915 p. 598.

M. Dahl sur Dor sont modestement intitulées : *Matériaux pour l'histoire de Dor* (1)? Si l'opposition est voulue, elle n'est pas sans ironie, car M. Dahl est un philologue parfaitement maître de son sujet. Il ne semble pas s'être rendu sur les lieux, mais il a dépouillé avec soin toute la littérature, depuis le papyrus Golenischeff jusqu'au Chevalier d'Arvieux et aux explorateurs modernes. C'est d'après ces derniers, surtout Guérin et le *Survey* anglais, qu'est esquissée la topographie. Le nom de Dor, le même que le babylonien *Duru*, indiquerait une forteresse entourée d'un rempart ou d'un mur, et cela est très plausible. Plus difficile à expliquer est le nom de Naphat Dor qui se trouve dans l'Écriture (Jos. **11**, 2; I Reg. **4**, 11). Il faudrait l'appliquer à une hauteur voisine de la ville, probablement transformée en forteresse. Quant à l'énigmatique שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת de Jos. **17**, 11. M. Dahl y voit une glose qui aurait pénétré dans le texte. Sa forme première était שְׁלִישְׁתָּה נָפַת, et le glossateur voulait dire, en marge du texte, que la *troisième* ville de la liste, qui était Dor, devait être entendue de Naphat Dor. Ézéchiel (**21**, 19) fournirait un cas tout à fait semblable. C'est fort ingénieux, et en somme satisfaisant.

On sait que le nom de Dor paraît dans la grande inscription phénicienne d'Echmounazar. M. Dahl traduit à la ligne 19 : « Dor et Yoppa, les glorieux pays de Dagon. » Le sens de « froment » nous paraît plus probable que celui de « Dagon ».

D'ailleurs on ne peut qu'approuver l'auteur d'accepter pour l'inscription l'époque persane; les ruines du Temple d'Echmoun (2) lui paraissent une confirmation de la date plus haute. Les textes grecs ne sont pas analysés avec moins de soin que les textes sémitiques. Et en somme, que peut-on dire de plus pour faire l'histoire de Dor? La véritable manière de traiter ces monographies ne peut être qu'un répertoire de textes bien compris. Notons cependant que la tradition hébraïque aurait mérité plus d'égards; n'ayant point dissimulé l'échec des tribus, elle n'est pas suspecte de partialité quand elle avance un fait précis pour le règne de Salomon (I Reg. **4**, 11).

(1) *The Materials for the History of Dor*, by George Dahl, Ph. D. Assistant Professor of Old Testament Literature, School of Religion, Yale University, in-8° de 131 pp., New Haven, Connecticut, 1915.

(2) M. Dahl ignore-t-il que le rapport de Macridy-Bey a été publié dans la *Revue biblique*?

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LIBRAIRIE DE PARIS, 56, rue Jacob, PARIS

FIRMIN-DIDOT ET Cie, Imprimeurs-éditeurs

R. GRAFFIN — F. NAU, Professeurs à l'Institut catholique de Paris

PATROLOGIA ORIENTALIS

Cette collection, destinée à compléter les Patrologies grecque, latine et syriaque, comprendra des textes arabes, arméniens, coptes, éthiopiens, grecs et même syriaques non vocalisés ayant tous trait à la littérature chrétienne. La traduction latine pourra être remplacée, au choix de l'auteur, par une traduction en allemand, en anglais, en français ou en italien. — Chaque page porte du haut au bas le texte, les variantes, la traduction, puis les notes.

Le prix sera encore maintenu pour les souscripteurs à 60 centimes la feuille de 16 pages grand in-8° (format de Migne), port en sus. Après l'apparition de chaque volume, le prix sera porté à 95 centimes par feuille. — On peut ne souscrire qu'aux ouvrages publiés dans une langue déterminée (texte ou traduction).

Ont déjà paru :

Tome Ier. — Un volume grand in-8°, format de Migne, XII-706 pages. Prix : 43 francs. — Fasc. 1. **Le livre des mystères du ciel et de la terre** (éthiopien et français), par J. PERRUCHON et I. GUIDI : 6 fr. 50. — Fasc. 2. **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie.** — 1. **Saint Marc à Theonas** (300), arabe et anglais, par B. EVETTS : 7 fr. — Fasc. 3. **Le Synaxaire arabe jacobite** (arabe et français), par RENÉ BASSET : 10 fr. — Fasc. 4. **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie.** — 2. **Pierre Ier à Benjamin Ier** (661) (arabe et anglais), par B. EVETTS : 8 fr. 35. — Fasc. 5. **Le Synaxaire éthiopien** (éthiopien et français), par M. I. GUIDI : 11 fr. 20. — (Ce volume a coûté seulement 26 fr. 95, port en sus, aux souscripteurs.)

Tome II, 690 pages. Prix : 41 francs. — Fasc. 1. **Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique** (syriaque et français), par M. A. KUGENER : 7 fr. — Fasc. 2. **Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy** (copte et français), par E. REVILLOUT : 5 fr. — Fasc. 3. **Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith Aphtonia** (syriaque et français), suivie d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes, relatifs à Sévère, par M. A. KUGENER : 11 fr. 90. — Fasc. 4. **Les versions grecques des actes des martyrs Persans sous Sapor II** (grec et latin), par le R. P. DELEHAYE, Bollandiste : 9 fr. 50. — Fasc. 5. **Le Livre de Job** (éthiopien et français), par E. PEREIRA : 7 fr. 70. — (Ce livre a coûté seulement 25 fr. 90, port en sus, aux souscripteurs.)

Tome III. — Fasc. 1. **Recueil de monographies.** I. **Les histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta**, primats jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe-VIIe siècles, suivies du **Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme**), textes syriaques inédits, traduction française par F. NAU. Prix : 7 fr. 15 ; *franco*, 7 fr. 65. Pour les souscripteurs, 4 fr. 50 ; *franco*, 5 fr. — Fasc. 2. **Réfutation de Sa'id Ibn Batriq (Eutychius)** par SÉVÈRE IBN AL-MOQAFFA', évêque d'Aschmounaïn, texte arabe inédit, traduction française par P. CHÉBLI, prêtre maronite. Prix : 7 fr. 40 ; *franco*, 7 fr. 95. Pour les souscripteurs : 4 fr. 65 ; *franco*, 5 fr. 20. — Fasc. 3. **Le Synaxaire arabe jacobite. Les mois de Hatour et de Kihak**, par RENÉ BASSET. Prix : 18 fr. 05 ; *franco*, 19 fr. Pour les souscripteurs, 11 fr. 40 ; *franco*, 12 fr. 35. — Fasc. 4. **Sargis d'Aberga**, texte éthiopien inédit, traduction française par S. GRÉBAUT.

Tome IV, 728 pages. Prix net : 45 fr. — Fasc. 1. **Les Homélies de Sévère d'Antioche** (syriaque et français), par R. DUVAL : 5 fr. 70. — Fasc. 2. **Papyrus grecs relatifs à l'antiquité chrétienne**, publiés et traduits en français par le Dr C. WESSELY : 7 fr. 90. Les 3 planches sont comptées pour 1 fr. — Fasc. 3. **Histoire nestorienne inédite** (Chronique de Séert) (arabe et français), par Mgr ADDAÏ SCHER et avec le concours de J. PÉRIER : 6 fr. 20. — Fasc. 4. **La cause de la fondation des écoles**, par MAR ḤADBEŠABBA 'ARBAYA, évêque de Ḥalwan (syriaque et français), par Mgr ADDAÏ SCHER : 5 fr. 50. — Fasc. 5, II. **Histoire de S. Pacôme**, texte grec avec une traduction française de la version syriaque. Analyse des mss. grecs palimpsestes, Paris, *Suppl.* 480, et Chartres, 1753, 1754. — III. **Histoire de S. Jean-Baptiste. Miracle de S. Michel à Colosses**, avec l'ancienne traduction latine, par MM. J. BOUSQUET et F. NAU. Prix : 10 fr. 25 ; *franco*, 10 fr. 90. Les planches sont comptées pour 0 fr. 50. — Fasc. 6. **The Life of Severus, patriarch of Antioch, by Athanasius** (éthiopien et anglais), par E. J. GOODSPEED. Prix : 9 fr. 50 ; *franco*, 10 fr. 20.

Tome V, 808 pages. Prix net : 48 fr. — Fasc. 1. **History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria** (arabe et anglais) (Agathon to Michael I), par B. EVETTS, 12 fr. 85. — Fasc. 2. **Histoire Nestorienne**, I, 2 (arabe et français), par A. SCHER et P. DIB, 7 fr. 60. — Fasc. 3. **Le Synaxaire arménien de Ter Israël**, I. **Le mois de Navasard** (arménien et français), par G. BAYAN, 12 fr. 60. — Fasc. 4. **Chronique de Mahboub** ('Αγάπιος), I, 1 (arabe et français), par A. VASILIEV, 8 fr. 10. — Fasc. 5. **Les Légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham maître de Barsoma et de l'empereur Maurice** (syriaque et français), par F. NAU ; **Les Miracles de saint Ptolémée** (arabe et français), par L. LEROY, 6 fr. 90. — (Ce volume a coûté 30 fr. 30, port en sus, aux souscripteurs.)

Tome VI, 710 pages. Prix net : 42 fr.
Tome VII, 804 pages. Prix net : 47 fr. 85.
Tome VIII, 782 pages. Prix net : 46 fr. 65.
Tome IX, 678 pages. Prix net : 40 fr. 50.
Tome X, 676 pages. Prix net : 40 fr. 50.

Vont paraître :

Tomes XI, XII, XIII.

Librairie VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

VIENT DE PARAITRE

L'Épître aux Romains

INTRODUCTION, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

Par le R. P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

Un volume in-8 raisin de LXXII-395 pages. . . . . **12 fr.**

Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Septième édition.*

Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. 3 volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Septième édition refondue, corrigée, augmentée.*

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Quatrième édition.*

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Troisième édition.*

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL, ancien professeur au Collège de France. *Troisième édition.*

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. 2 volumes. *Deuxième édition.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.*

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.*

Les Chrétientés Celtiques, par Dom Louis GOUGAUD, Bénédictin de Saint-Michel de Farnborough. *Deuxièm édition.*

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (221-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.*
Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

L'Église Byzantine de 527 à 847, par le R. P. J. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Deuxième édition.*

L'Église et l'Orient au Moyen Age : Les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Troisième édition.*

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. MOLLAT. *Deuxième édition.*

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER, professeur à la Faculté catholique de théologie de Lille. *Quatrième édition.*

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD, professeur à la Faculté des lettres de Besançon. *Quatrième édition.*
Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Deuxième édition.*

Chaque volume in-12. Prix : 3 fr. 50

LES SAINTS

Derniers Volumes parus:

Sainte Claire d'Assise (1194-1253), par M. **Maurice BEAUFRETON.** Un volume in-12. . . . . **2 fr.** »

Saint Jean de la Croix (1542-1591), par **Mgr DEMIMUID.** Un volume in-12. **2 fr.** »

Saint Pie V (1504-1572), par M. l'abbé **Georges GRENTE,** docteur ès lettres, directeur de l'Institut Libre de Saint-Lô. Un volume in-12. . . . . **2 fr.** »

Saint Justin, philosophe, martyr, par le R. P. **LAGRANGE,** des Frères Prêcheurs. Un volume in-12 . . . . . **2 fr.** »

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.